
ماہِ نو

۳۰ سالہ انتخابِ ماہِ نو

اقبال نمبر

چیف ایڈیٹر

کشور ناہید

ستمبر ۱۹۷۷ء

ترتیب

سفالم را مئے او جامِ جم کرد

سکندر فطرتم آئینہ سازم

نوائے شاعر یادوگارے

می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات

بکوئے دوست باندازِ محرمانہ گزر

فاش گویم تو حرفے کہ نداند ہمہ کس

پیر رومی خاک را اکسیر کرد

تو خورشیدی و من سیارۂ تو

مزاج لالہ خود را شناسم

از سنگریزہ نغمہ کشاید خرام او

ولے ایں کارواں را منزلے نیست

○ ○

سرورق

تصویرِ شاعرِ مشرق

مصورِ مشرق
عبدالرحمان چغتائی
(بشکریہ چغتائی میوزیم)

تزئینِ ابواب — ذوالفقار تابش

تصاویرِ اقبال — مرکزی کمیٹی برائے تقریباتِ اقبال

رجسٹرڈ نمبر ایل ۸۱۱۸
جلد نمبر ۳۰ ——— شمارہ نمبر ۵

قیمت ۱۵ روپے
ادبا، اساتذہ اور طلبا کے لئے ۵ روپے

سالانہ چندہ مع رجسٹری فیس ۳۰ روپے
طلباء کے لئے مع رجسٹری فیس ۲۰ روپے

(ادارۂ مطبوعات پاکستان (پوسٹ بکس نمبر ۳۴۵ لاہور) نے پرنٹ آرٹس ریلوے روڈ لاہور سے چھپوا کر دفتر ماہِ نو ۲۴۔اے حبیب اللہ روڈ سے شائع کیا)


سفالم را مئے اُو جام جم کرد

منصور حلاج ــــ اقبال کی نظر میں

ڈاکٹر این میری شمل

اقبالؒ کی تصنیف "جاوید نامہ" کا نقطۂ عروج بلاشبہ تین زندیقوں، حلاج، غالب اور قرۃ العین طاہرہ کی ارواح کی فلکِ مشتری پر آمد ہے۔ یہ وہ فلک ہے جو انتہائی سعادت سے منسوب ہونے کی بنا پر "السعد اکبر" کے نام سے موسوم ہے۔ اور بانیانِ مذاہب اور عارفانِ حق کا ملجا و ماویٰ ہے۔ ان تین عاشقانِ جلیل کی پاکیزہ روحیں شاعر کو بود و نبود، تقدیر اور انبیاء و ابلیس کے مناصب کے عمیق ترین اسرار و رموز پر غور و فکر کی تحریک دلاتی ہیں۔ اگر طاہرہ کے دو نہایت ہی ترنم آفریں گیتوں اور غالب کے چند اشعار سے قطع نظر کر لی جائے تو اس مقام پر ساری کی ساری گفتگو حلاج ہی کی زبانی ادا ہوتی ہے جس کے تصوف کا اقبال نے ۲۵ سال پہلے اپنے مقالہ میں بڑے حقارت آمیز پیرائے میں ذکر کیا تھا۔

سوال اٹھتا ہے کہ حلاج کی تعلیمات کیا ہیں اور اس نے تصوف کی تاریخ میں کیا حصہ لیا؟

حسین ابن منصور الحلاج جس کا پیشہ اُون دھنکنا تھا اور کتب تصوف میں صرف منصور کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اُسی سال پیدا ہوا جب کہ اسلام کا نامور عارف ذوالنون مصری پیدا ہوا تھا۔ یعنی ۸۵۹ء میں۔ وہ اپنے وطن مالوف صوبۂ فارس سے بغداد آیا جو نویں، اور ابتدائی دسویں صدی عیسوی میں تصوف کا مرکز تھا۔ اس جگہ وہ تصوف جس سے ہم عام طور پر شناسا ہیں، نمو پذیر ہوا یعنی حسن البصری جیسے کڑے مزاج کے زاہد منش واعظ اور رابعہ جیسی سرمست عاشقِ حق سے شروع ہو کر محاسبی جیسے ثقہ السالک کے ضبطِ نفس سے گزرتے ہوئے سقطی اور السقاطی تک پہنچا اور آخر میں السقاطی کے بھتیجے جنید تک ارتقائی مدارج طے کئے۔ یہ اسی صورت میں ہے کہ صرف اکابر معلمین روحانی ہی پر اکتفا کیا جائے کیونکہ ان کے علاوہ اور بھی بے شمار صوفیاء موجود تھے جو عرفانِ حق، عشقِ الٰہی، توحید (بہ انواع معنی) اور فنا فی اللہ کے ساتھ اس کی مثبت صورت، بقا باللہ تک پہنچنے کی کوشش کر رہے تھے۔ حلاج بھی ان کے حلقہ میں شامل ہو گیا مگر اس کے اپنے مرشد جنید کے ساتھ مراسم کچھ ایسے اچھے نہ تھے کیونکہ بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے اس کے حق میں بددعا کی تھی۔ کوئی ایک سال حلاج مکہ شریف میں مقیم رہا اور کرامتیں دکھائیں۔ پھر وہ مشرقی ممالک کی طرف چل پڑا سنتے ہیں وہ جوگیوں کے طور طریقے جاننے کے لیے ہندوستان بھی گیا اور اس کے علاوہ ترکستان بھی پہنچا۔

۹۱۲ء میں بغداد واپس آنے پر اسے گرفتار کر لیا گیا۔ کیونکہ حکومت اور اکثر فقہا، یہاں تک کہ صوفیا نے بھی اسے قرامطہ سے ساز باز اور بے دینی کا ملزم گردانا۔ ۲۶ مارچ ۹۲۲ء کو اسے بڑی بے رحمی سے تختۂ دار پر کھینچ دیا گیا۔ صوفیا کی رائے میں یہ بارگاہِ حق کی طرف سے اس امر کی سزا تھی کہ حلاج نے عشقِ الٰہی کے ناقابلِ بیان راز کو برملا فاش کر دیا تھا۔ یعنی انا الحق کہہ کر خود کو خالقِ اکبر قرار دیا۔ اور یہ کلمات کٹر اہلِ شریعت کے لیے بھی ناقابلِ برداشت ہیں اور معتدل مزاج اہلِ طریقت کے لیے بھی۔ لہٰذا متقی و پرہیزگار شیخ ابن خفیف شیرازی اور عارف بزرگ ابو علی رودباری کے علاوہ نہ کسی نے اس کے عارفانہ نظریہ "ہُو ہُو" کو سمجھا جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان ہستیٔ باری کا ذاتی اور زندہ ناظر و شاہد ہے اور نہ اس کے مشہور الفاظ "انا الحق" کا صحیح تر مفہوم کوئی پا سکا جو ہرگز ایک ایسے عاشقِ از خود رفتہ کا نعرۂ مستانہ نہیں جیسا کہ ابن عربی کے زمانہ کے بعد کیا گیا۔

حلاج کی وفات کے کچھ عرصہ بعد اس کی شخصیت قصص و حکایات کے کے باعث بالکل بدل گئی یا شاید اہلِ نظر نے اس کی حقیقی نوعیت کو بھانپ لیا۔ اب جیسا کہ آر۔ اے۔ نکلسن نے بیان کیا ہے، اس کی حیثیت یہ قرار پائی کہ "وہ تمام تر ایک ایسی ستم نصیب ہستی ہے جس نے جان و دل سے جد و جہد کرتے ہوئے فرمانِ باری کی تعمیل

کی خواہ اس کی خاطر اسے کتنی ہی آفات و مصائب کا سامنا کیوں نہ کرنا پڑتا۔ اس نے اس عاشقِ صادق کو بڑھایا جس نے بے پایاں محبت کے جذبۂ بے اختیار میں خون کی قربانی دی، اور دار پر چڑھ کر منصور یعنی فاتح بن گیا۔ چنانچہ مولانا روم نے شاخ پر اُگے ہوئے سرخ گلاب کو منصور سے تشبیہ دی ہے۔

حلاج کے عقائد کا اثر اور اس کی شخصیت سے جو احساس دوسروں کے دل میں پیدا ہوا، اس کا عکس خواجہ فرید الدین عطار کی تصانیف نظم و نثر میں بڑی وضاحت سے دکھائی دیتا ہے جو اسے اپنا مرشدِ روحانی تصور کرتے تھے۔ باقی رہے مولانا جلال الدین رومی تو مثنوی معنوی اور دیوانِ شمس تبریز دونوں اس شہیدِ عشق کی تلمیحات سے بھرپور ہیں، فرماتے ہیں:

ما مستِ الستیم بیک جرعہ چو منصور
اندیشۂ فتوائے سرِ دار ندا ریم

ترکی شاعری میں شروع ہی سے عشقِ منصور یعنی اس جادۂ پرخارِ عشق کا تذکرہ نظر آتا ہے جس میں خطرات ہی خطرات اور مصائب ہی مصائب ہیں۔ ترکی شعراء کے کلام میں حلاج کی زندگی کے واقعات پر واقعات بیان کئے گئے ہیں۔ مثلاً نسیمی کے یہاں جو اپنے مرشد ممدوح کی طرح ملحدانہ عقائد کے لئے مارا گیا۔ یعنی اس نے نمازِ عشق ادا کرنے کے لئے اپنے خون سے وضو کیا۔ سولہویں صدی کا شاعر پیر سلطان ابدال بھی اپنی اسیری اور تعزیر کے دوران ان پتھروں کی شکایت نہیں کرتا جو اس پر پھینکے گئے بلکہ اس پھول کی شکایت کرتا ہے جو اس کے دوست نے پھینکا تھا۔ بالکل اس طرح جس طرح منصور نے اپنے شاگرد شبلی کے پھول کی شکایت کی تھی کیونکہ وہ جانتا تھا کہ اس نے کیا کیا ہے۔ اور منصور کا نام بیان نہ بھی کیا جائے تو بھی اکثر مشرقی شعراء اس کی حکایت شمع و پروانہ ضرور برتتے ہیں۔ جو صدہا سال سے فنا کی تمثیل ہے۔ تصنیف معروف "کتاب الطواسین" میں بڑے مختصر مگر نغز و شیریں جملوں میں اس عاشق کا حال بیان کیا گیا ہے جو وصل کو پہنچ کر کبھی اپنے ساتھیوں کے پاس واپس نہ آئے گا۔ مگر یہ نہ سمجھ لیجئے کہ حلاج قرونِ وسطیٰ میں نہ صرف شعراء کے نزدیک دکھ سہنے والی محبت کا ہیرو بن گیا تھا بلکہ دورِ مابعد کے تصوف میں وحدت الوجود کا نمائندہ بھی بن چکا تھا۔ چونکہ ۱۳ویں صدی میں عقیدۂ وحدت الوجود ابن عربی کے فلسفہ کے باعث درجۂ کمال کو پہنچ چکا تھا، اس لئے مسلم عارفین ان نظریوں میں بہت گہرے کھو گئے اور کلاسی صوفیاء، جنید، حلاج، وغیرہ کے مقولوں اور عقیدوں کی اس فلسفہ کے مطابق ایسی تشریح کی گئی جو حقیقتہً ان کی تعلیم میں موجود نہ تھی۔ کلاسی تصوف یہاں تک کہ حلاج نے بھی ہمیشہ یا تقریباً ہمیشہ خدا کے ماوراء ہونے پر زور دیا ہے۔ اور خدا و انسان کا رشتہ خالق و مخلوق اور بعد میں عاشق و معشوق کا رشتہ قرار دیا ہے۔ لیکن ابن عربی کے بعد حلاج کے عقائد کو بالکل بدل ڈالا گیا اور اس کی تشریح اندلس کے شیخِ اکبر کے تصورات کے مطابق کی گئی جو اقبال کو قطعاً پسند نہ تھے کیونکہ انہوں نے وجودی فلسفہ کے خطرناک نتائج کو بڑی وضاحت سے محسوس کر لیا تھا اور یہ سمجھ لیا تھا کہ یہ دین اسلام کی الہامی روح کے مطابق نہیں۔ اسی لئے اپنے مقالہ بعنوان "ارتقائے مابعد الطبعیات ایران" (۸-۱۹۰۷ء) میں لکھا تھا:-

"اس بہاؤ نے حلاج میں بے انتہا وجودیت کی شکل اختیار کر لی تھی اور وہ اپنشدوں کی روح میں "انا الحق" یعنی "برہمسی" پکار اٹھا۔ اس سے ہمیں معاً "زبورِ عجم" کے یہ اشعار یاد آتے ہیں:

دگر از شنکر و منصور کم گوئے
خدا را ہم براہِ خویشتن جوئے
بخود گم بہرِ تحقیقِ خودی شو
انا الحق گوئے و صدیقِ خودی شو

یہاں اقبال پھر حلاج کو ویدی اپنشدوں کے اس نہایت گنوان اور پراثر شارح شنکر سے ملاتا ہے جو غالباً خالص سری لامحدودیت کا سب سے بڑا نمائندہ اور ہندوستان کا اہم ترین فلسفی ہے۔

اس اثناء میں یعنی مقالہ اور "زبورِ عجم" کے مذکورہ اشعار کی تصنیف کے دوران اقبال فرانسیسی عالم، ایل میسی نان کے اہم مطالعوں سے واقف ہو چکے تھے جس نے ۱۹۲۲ء میں اپنی ضخیم کتاب: "LA PASSIOND, AL HUSAYN IBN-MANSUR-AL-HALLAJ: MARTYRE MYSTIQUE DE L' ISLAM"

"حسین ابن منصور حلاج شہید، عارف اسلام کا اندوہ نامہ" اور اس موضوع پر متعدد اور بیش بہا کتابیں شائع کرنے سے پہلے ۱۹۱۴ء میں "کتاب الطواسین" کی تدوین کی تھی۔ اقبال نے یہ کتاب ۱۹۱۸ء۔۱۹۱۹ء میں ضرور پڑھی ہوگی۔ کیونکہ انہوں نے مولانا اسلم جیراجپوری (مرحوم) کے نام ایک خط مرقومہ ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء میں اس کا ذکر کرتے ہوئے

کہا ہے کہ منصور کے بنیادی عقائد اب واضح ہو گئے ہیں پھر بھی وہ اس مشہور و مقبول شہید عشق سے زیادہ ہمدردی ظاہر نہیں کرتے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اقبال نے کب حلاج کی طرف اپنا رویہ بدلنا شروع کیا۔ ہمیں یہ تبدیلی پہلی بار "جاوید نامہ" میں دکھائی دیتی ہے۔ جس میں "کتاب الطواسین" ان پر کچھ ایسا الہامی کیف طاری کرتی ہے کہ وہ فلک قمر میں اپنی دلفریب طواسین رسل اختراع کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ "طواسین" سورہ ۲۶، ۲۷، ۲۸ کے حروف مقطعات کا مجموعہ ہے۔

جہاں تک میسی نان کا تعلق ہے اس نے بڑی کامیابی سے یہ ثابت کر دیا تھا کہ حلاج کے دینی عقائد میں خدا کی ماورائیت کارفرما ہے مگر ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ خدا اپنے فضل سے مومن کے دل میں بھی جاگزیں ہوتا ہے جبکہ وہ تزکیۂ نفس سے مصفی و منور ہو جائے۔ انسان کو اس لئے خلق کیا گیا ہے کہ عشق الٰہی دنیا میں ظاہر ہو۔ وہ خدا ہی کی تمثیل ہے جس نے اسے ازل سے مشتاقانہ دیکھتے دیکھتے اس طرح الٰہی اوصاف سے متصف کر دیا کہ وہ "ہُو بہُو" یعنی وہی بن جائے۔

یہاں تک یہ نکتہ اور بھی اہم ہے کہ آدم نے خدا سے ظہور نہیں کیا بلکہ وہ عدم سے پیدا کیا گیا۔ حلاج کہتا ہے یہ بات اور بھی اہم ہے کہ "وحدت حق عارف کی خودی کو محو نہیں کر دیتی بلکہ اسے اور بھی زیادہ کامل، مقدس اور الوہی بنا کر ایک آزاد و زندہ عضو بنا دیتی ہے۔" کیونکہ اس کی رائے میں تخلیق کا راز جب ہی سمجھا جا سکتا ہے کہ الٰہی خصوصیت و خاصہ عشق یعنی تخلیقی عشق ہے جو خدا کی سرشت میں داخل ہے۔ وہی جسے میسی نان نے ایک نہایت وقیع مضمون میں "خلقی شوق" قرار دیا ہے۔ یہ حلاج کا خاص انداز ہے کہ وہ اس شوق الٰہی کو "عشق" قرار دیتا ہے۔ جس سے "متحرک شوق" مراد ہے اور جسے صوفی اُس وقت بھی شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ یہاں تک کہ لفظ "محبت" کو بھی، جو ایک سکونی تصور ہے، ۹ ویں صدی سے تمام علما نے خدا اور انسان کے باہمی ربط کو ظاہر کرنے کے لئے قبول نہیں کیا تھا۔ یہ خاصۂ الٰہی جسے حلاج عشق کہتا ہے، انسان کو خدا سے قریب لانے کی کوشش کرتا ہے اور فضل ربی کا منتہائے مقصود یہی ہے کہ انسان اس جبلی عشق ربانی میں شریک ہو۔ مگر عشق میں بے شمار مصائب لازم ہیں۔ یعنی لوگوں سے جدائی، آلام، آنسو، آہیں۔ اقبال نے حلاج کے منہ سے یہ بالکل صحیح الفاظ کہلوائے ہیں کہ :

بے غش ... بازیستن نازیستن
باید آتش در تہ پا زیستن

ایسے عشق کے معنی ہیں خدا کی راہ میں تسلیم جان یا اس کی بارگاہ میں نادان لوگوں کے ہاتھوں قربانی کے طور پر پیش کیا جانا۔ اس لئے حلاج کی نہایت خوبصورت دعائیں اس فریاد سے لبریز ہیں :-

اقتلونی یا ثقاتی — ان فی قتلی حیاتی
و مماتی فی حیاتی — وحیاتی فی مماتی

یہ اس قصیدہ سے ماخوذ ہے جسے سہروردی حلبیؒ، ابن عربی اور دیگر عارفین خصوصاً رومیؒ نے پڑھا ہے۔ اور اپنی مثنوی میں اس کا بار بار ذکر کیا ہے۔

عشق اور اذیت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ اس بارے میں ایک نہایت رقت آمیز حکایت "تذکرۃ الاولیاء" میں مذکور ہے :-

" لوگوں نے حلاج سے پوچھا "عشق کیا ہے؟" اس نے جواب دیا "تم اسے آج، کل اور پرسوں دیکھو گے۔ ایک دن اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے جائیں گے، دوسرے دن اسے مار دیا جائے گا اور تیسرے دن ہوا اس کی خاک اُڑاتی پھرے گی۔"

"جاوید نامہ" میں طاہرہ جو شعر گا کر سناتی ہے اس سے یہ حکایت بھی یاد آتی ہے اور اس پروانہ کی تمثیل بھی جو اپنے محبوب سے بھٹکا ہو کر کبھی واپس نہیں آتا ؎

گر نہ از دار و رسن گیرد نصیب
بر نگردد زندہ از کوئے حبیب

حلاج کے سلسلہ میں جو سب سے دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے وہ "انا الحق" کا سوال ہے۔ خبر نہیں حلاج نے اپنے مرشد جنید کے سامنے یہ الفاظ بولے یا نہیں۔ مگر اب یہ "کتاب الطواسین" کے چھٹے باب میں محفوظ ہیں۔ اس کتاب میں حلاج کے نزدیک "حق" سے مراد ذات باری کا خاصۂ تخلیق ہے یعنی حق بحیثیت خالق۔ یہ اس شخص کی پکار ہے جو محسوس کرتا ہے کہ روح ناطقہ یعنی غیر مخلوق یزدانی روح نے اس میں قلب ماہیت پیدا کر دی ہے اور اب وہ اس کی زندہ مشاہد ہے کیونکہ خدا کی غیر مخلوق روح اس کے فضل سے انسان کی مخلوق روح سے متحد ہو گئی ہے۔

ظاہر ہے کہ بعد میں آنے والے صوفیائے نے عارف شہید کے اس خطرناک ارشاد کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے اور اُن میں سے اکثر نے اپنے اپنے طور پر اس کی توضیح ...

اس کو بھول گئے ہیں۔ بعض کی رائے میں حلاؔج کی ہستی عالمِ مستی میں محو ہو گئی اور اس کی زبانی کلام کیا۔ غزاؔلی جو ہمیشہ شرعی پہلو کو محفوظ رکھتا ہے اس کو ایک دعویٰ قرار دیتا ہے جس کا بر سرِ عام اعلان کیا جائے تو یہ ایک خطرناک مغالطۂ ذہنی بن جاتا ہے۔ یعنی ایک ایسے عاشق کا غلو جو مستیٔ عشق سے اس قدر سرشار ہو جائے کہ وہ اپنے آپ اور اپنے محبوب میں کوئی فرق محسوس نہ کرے۔ مگر یہ وہ جلالِ سُبحانی بھی تو ہو سکتا ہے جو اسمِ الٰہی "الحق" پر غور و فکر کرنے سے مومن کے دل میں پیدا ہوتی ہے ــــ صرف "مشکوٰۃ الانوار" میں غزاؔلی یہ تسلیم کرتا ہے کہ ممکن ہے جلوۂ حق نے حلاؔج کے مُنہ سے یہ الفاظ نکلوائے ہوں۔ مگر جب وہ اس کے مقولوں اور دعاؤں کا تذکرہ کرتا ہے تو بھی شاذ و نادر حلاؔج کا نام لیتا ہے۔

"انا الحق" کی سب سے دلآویز تشریح شاہ عبدالقادر گیلانیؒ نے کی ہے کیونکہ اس عظیم عراقی عارف نے جو استعارے استعمال کئے ہیں۔ وہ اقبالؔ کے استعاروں سے بہت قریب ہیں۔ مگر اس نے حلاؔج کو ولی تسلیم نہیں کیا:

"ایک دن ایک عارف کا مرغِ ہوش اس کے پیکرِ ظاہری سے اڑ کر آسمان پر جا پہنچا جہاں وہ ملائکہ کی صفیں چیر کر آگے نکل گیا۔ وہ ایک شاہین تھا۔ جس کی آنکھوں پر "دخلق الانسان ضعیفا" کا خول چڑھا ہوا تھا۔ اسے آسمان پر کوئی شکار نہ ملا۔ اور جب اس نے اپنا شکار "رأیت ربی بعینہ" دیکھا تو وہ اس پریشانی میں مبتلا ہو گیا کہ کہیں شکار اسے یہ نہ کہہ بیٹھے کہ "اِنّی وجّہت وَجھِیَ لِلّذی فطر السمٰوات والارض"ــــ وہ پھر آسمان سے نیچے اُتر آیا تاکہ وہ چیز پائے جو مٹیا کی تہہ کے نیچے شعلہ زن آگ سے زیادہ بیش بہا ہو۔ جب اس نے اپنی چشمِ ہوش کھولی اور اس کے جلووں کے سوا اور کچھ نہ پایا تو وہ واپس آگیا اور اِس دُنیا اور دوسری دُنیا میں اپنے محبوب مطلوب کے سوا کچھ نہ پایا۔ وہ بہت خوش ہوا اور مستی میں پکار اٹھا۔ "انا الحق"۔ وہ ایسی نواؤں میں گا اٹھا جو انسان کو نصیب نہیں اور باغِ حیات میں اس طرح زمزمہ پیرا ہوا جو اولادِ آدم کو میسّر نہیں۔ اور ایسی دھن میں نغمہ سرا ہوا کہ اس کی روح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی . . . "

اس تشریح میں 'طائر' کا تصور قابلِ توجہ ہے۔ اقباؔل نے بھی فلکِ مشتری پر حلاؔج کو ایک ایسی روح قرار دیا ہے جو طیور کی طرح ہمیشہ بر سرِ پرواز رہتی ہے۔ یہ حلاؔج کے شارح روزبہاؔن باقلی کے اُس نہایت دلپذیر مقولے کی طرف تلمیح ہے جس میں اُس نے اپنے مرشد کو "شاہِ طائرانِ عشق" قرار دیا ہے۔ اور یہ خیال کہ ملائکہ بلکہ حق تعالیٰ بھی ذوق و شوق و آرزو کا شکار ہے۔ اقبال کی شاعری میں بار بار دکھائی دیتا ہے۔

شاہ صاحب نے جو کچھ کہا ہے وہ "وحدت الشہود" کے نقطۂ نظر سے ہے طالب کا حقیقی مقصود جمالِ حقیقی ہے۔ اس کے برعکس انہوں نے "انشائے سِر" کے مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے۔ چونکہ اہلِ محبت اور وصل کے عظیم اسرار کو فاش کرنا ممنوع ہے اس لئے منصور جس نے اس ممانعت کی پروا نہ کی، سزایاب ہوا۔

ابنِ عربی نے "انا الحق" کی تشریح تمام تر وحدت الوجود کی روشنی میں کی ہے رومؔی نے "انا الحق" کہنے والے کو اُس لوہے سے تشبیہہ دی ہے جسے آگ میں ڈالا جانے اس طرح لوہے کا رنگ آگ کے رنگ میں محو ہو جائے۔ یہ مواصلت بہ اعتبارِ عرض نہیں بلکہ بہ اعتبارِ اوصاف ہے۔ رومؔی مزید کہتا ہے کہ مناسب وقت پر "میں" کہنا مہر کا باعث ہے، اور نامناسب وقت پر قہر کا باعث۔ منصوؔر کی "میں" مہر بن گئی اور فرعون کی "میں" قہر۔

اس شعر میں اقباؔل کے مسئلہ خودی سے ایک دلچسپ مماثلت دکھائی دیتی ہے لہٰذا حلاؔج کے متعلق اقباؔل کی مزید آراء کا مطالعہ کرنے کے لئے ہمیں ان کے چھ لیکچروں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ یہ موضوع ایک الگ بحث کا متقاضی ہے اور ہم اس پر پھر کبھی کسی اور مضمون میں بحث کریں گے۔

(۲)

اقبال کے فکر کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ مسلسل نمو پذیر رہا۔ چنانچہ منصور حلاؔج کے سلسلے میں بھی یہی کیفیت دکھائی دیتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابتدا میں منصور حلاؔج کے متعلق ان کی کیا رائے تھی۔ اور بعد میں یہ کس قدر تبدیل ہو گئی۔ اس سلسلے میں ان کے "چھ لیکچروں" سے ایک اہم اقتباس دلچسپی سے خالی نہ ہو گا۔ اس میں وہ حلاؔج کی انا کے الٰہی پہلو کا بالخصوص اعتراف کرتے ہوئے یہ واضح کرتے ہیں کہ اس عظیم عارف کی طرف ان کا رویّہ کس قدر بدل گیا ہے:۔

"یہ صرف عبادانی تصوف ہی تھا جس نے اس باطنی تجربہ کی وحدت کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، جسے قرآن نے تین ذرائع میں سے ایک قرار دیا ہے۔ دوسرے دو ذریعے تاریخ و فطرت ہیں۔ اسلام کی مذہبی زندگی میں اس تجربہ کی ترقی حلاج کے ان مشہور الفاظ میں درجۂ کمال کو پہنچی

کہ میں خالق حق ہوں۔ حلاج کے ہمعصروں اور بعد کے لوگوں نے ان کی وحدت الوجودی تشریح کی لیکن فرانسیسی مستشرق موسیو میسی نان نے حلاج کے جو منتشر اقوال جمع کر کے شائع کئے ہیں۔ ان سے ذرا شبہ باقی نہیں رہتا کہ اس ولی شہید کا مدعا ہرگز حق کے ماورا ہونے سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس تجربہ کی صحیح تشریح قطرہ کا دریا میں فنا ہونا نہیں بلکہ غیر فانی پیرایہ میں انسانی خودی کے ایک عمیق تر ہستی میں حقیقی و باقی ہونے کا ادراک اور اس کی تائید ہے۔ یہ اعلان تو متکلمین کے خلاف ایک اچھا خاصا چیلنج معلوم ہوتا ہے۔ مذہب کے جدید طالبعلموں کی دشواری یہ ہے کہ گو اس قسم کا تجربہ ابتدائی عوالم میں بالکل معمول کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن ترقی یافتہ مدارج میں کیف و احساس کی نامعلوم حدود تک پہنچ جاتا ہے۔۔۔۔"

ایک اور جگہ "ایمان" اور اس کے "نادر واردات" سے زندہ استشہاد پانے کا تذکرہ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:۔

"یہ ایک طریقہ ہے جس میں وصالی تجربہ ظاہر ہوتا ہے اسلام میں، مذہبی تجربہ (جسے حضرت پیغمبر علیہ السلام نے انسان میں الٰہی اوصاف پیدا کرنا قرار دیا ہے) کی تاریخ میں یہ تجربہ اس قسم کے مقولوں میں ظاہر ہوا ہے: انا الحق (حلاج) انا الدہر (محمد) انا قرآن ناطق جلال انا (بایزید)۔ اعلیٰ اسلامی تصوف میں وصالی تجربہ کے معنی محدود خودی کا اپنے تشخص کو لامحدود خودی میں محو کر دینا نہیں بلکہ لامحدود کا محدود کی آغوش میں سما جانا ہے۔"

یہاں اقبال نے حلاج میں زندہ ایمان کا ایک عظیم مظہر پایا ہے۔ اس لئے یہ امر تعجب خیز نہیں کہ "جاوید نامہ" میں یہ مشہور صوفی حرکیت کا نمائندہ نظر آتا ہے یا خود شاعر کا ایک پیش رو۔ اقبال نے فلک مشتری پر اس کی زبانی اپنی وہ غزل بھی پیش کی ہے جو بیس سال پہلے "پیامِ مشرق" میں شائع ہوئی تھی۔ اور جس میں حلاج کو آرزو اور اختیار کا ایک پُرجوش مبلغ قرار دیا گیا ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کچھ کہا گیا ہے۔

"فلک مشتری" پر دو موضوع خصوصاً دلچسپ ہیں اور ان پر حلاج کے سلسلہ میں گفتگو ان قارئین کو پہلے پہل کچھ عجیب معلوم ہو گی جو فلسفۂ حلاج سے واقف نہیں۔ مگر یہاں ہمیں اقبال کے تجربۂ علمی اور فن کی داد دینی چاہیئے کہ انہوں نے اس عارف شہید کے سلسلہ میں نعرۂ انا الحق کا ذکر کیا جس کی اس قدر تشہیر ہو چکی ہے اور جو شاید خطرناک بھی ہے بلکہ اس کے فکریات کے دو اور موضوع منتخب کئے ہیں جن کا ذکر "کتاب الطواسین" میں کیا گیا ہے۔ یہ موضوع ہیں۔ مقام نبوت اور شیطان بحیثیت واحد حقیقی پرستارِ حق۔

"جاوید نامہ" کے وہ دلنشین حصے جہاں حلاج نہایت لطیف اور مشتاقانہ اشعار میں نبی کریم کی تعریف کرتا ہے اور "عبدہٗ" کے معنی کا انکشاف کرتا ہے۔ بلاشبہ "کتاب الطواسین" کے زیر اثر لکھے گئے ہیں اور ان میں ایک طرح کی "سریت محمدیہ" کی تعلیم دی گئی ہے۔ مذکورہ کتاب کے ابواب بہ عنوان "طاسین الفہم" اور "طاسین النقوط" میں واقعۂ معراج اور سورۂ نجم کے پُراسرار الفاظ کی طرف تلمیح کرتے ہوئے پیغمبر کے اعلیٰ اوصاف کی ستائش کی گئی ہے۔ کتاب کے پہلے باب میں "طاسین السراج" میں حلاج اس ہستی کے اوصاف حمیدہ کے گیت گاتا ہے جس کا نور تمام موجودات سے پہلے تخلیق کیا گیا۔ "همته سبقت الهمم وجوده سبق العدم واسمه سبق القلم دانه كان قبل الامم ماكان فى الافاق ددار الافاق ودون الافاق اظرف واشرف واعرف وانصف وارأف واخوف واعطف۔ محمد صاحب هذه القضيه وهو سيد البريه"

ایک قدیم سری روایت کے مطابق جو قطاکی سے منسوب ہے 'عبدہ' اعلیٰ ترین مقام ہے جہاں تک انسان پہنچ سکتا ہے کیونکہ سورہ "اسریٰ" میں معراج شریف کے عمیق ترین معارف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے: سبحان الذی اسریٰ بعبدہ۔ اس لئے 'عبدہ' سے بہتر درجہ کا تصور محال ہے۔

جس طرح اقبال نے 'عبدہ' سے متعلق اشعار میں حلاج کے فکریات کو واشگاف کیا ہے، اسی طرح انہوں نے حلاج کے ابلیس سے متعلق تصورات پر زور دیا ہے۔ اگرچہ سریت سے متعلق بعض اشعار، بالخصوص "فنا" کے سلسلہ میں اقبال تاریخی حلاج کا ساتھ نہیں دیتے۔ پھر بھی انہوں نے حلاج کے الفاظ میں جنت کے متعلق بعض اسلامی تصوف کے نقطۂ نظر کا خلاصہ ضرور کر دیا ہے۔ کیونکہ عاشق صادق تو خدا کے سوا اور کسی کا طالب نہیں۔ یہ ایسا موضوع ہے جس پر ارباب تصوف نے اکثر بحث کی ہے۔ اور رابعہ اور اس کے ہم طریق صوفیا سے لیکر اقبال تک اس کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ جنت تو محض ایک

نقاب ہے جو عاشق کو معشوق سے جدا کرتا ہے۔ جو لوگ خدا کی عبادت جنت کی امید میں کرتے ہیں، ان مزدوروں کی طرح ہیں جو کام کرنے کے بعد خدا سے کوئی اچھا انعام طلب کرتے ہیں۔ زاہد بھی اس دنیا کو چھوڑ کر نعیم جنت کی آرزو کرتا ہے اور عیش و عشرت سے وہ اس دنیا میں پرہیز کرتا ہے، اس کو جنت میں پانے کی امید رکھتا ہے۔ لیکن حقیقی عاشق جنت سے روگرداں ہو کر رویت حق کی طرف رجوع ہوتا ہے اور حیات اخروی کی آفریدہ مسرتوں سے کبھی مطمئن نہیں ہوتا۔[ۂ]

اب رہا "فلک مشتری" کے خاتمہ پر ابلیس کی روح کا نمودار ہونا، یہ کہا ہے، شاعر کے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے حلاج غائب ہونے سے پہلے کہتا ہے ؎

ما جہول او عارف بود و نبود   کفر او ایں راز را بر ما کشود

یہ راز کیا ہے؟ ـــ سورہ ۲ آیت ۳۲ کی تفسیر کرتے ہوئے روزبہان باقلی کہتا ہے: حلاج کے الفاظ میں جب ابلیس کو آدم کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو اس نے حق تعالیٰ سے کہا "کیا کسی اور نے میرے دل سے اعزاز سجود چھین لیا ہے کہ میں آدم کے سامنے سجدہ کروں؟" خدا نے کہا: "میں تجھے دائمی عذاب کی سزا دوں گا۔" اس نے پوچھا: "کیا سزا دیتے وقت تم میری طرف دیکھو گے؟" خدا نے کہا "ہاں" ابلیس نے کہا: "تیرا میری طرف نظر بھر کے دیکھ لینا عذاب کو میرے لئے گوارا بنا دے گا، چاہے تو کچھ بھی کر لے۔" خدا نے کہا "میں تجھے رجیم بنا دوں گا۔" ابلیس نے جواب دیا: "جو جی چاہے کر دے۔"

اس کے معنی یہ ہیں کہ حلاج کے مطابق ابلیس خوش تھا کہ خدا نے اسے "طوق لعنت" عطا کیا۔ جیسا کہ بعد کے ایک صوفی نے کہا ہے۔ یہ کہ ایک سچا عاشق اپنے محبوب سے بخوشی سزا قبول کرے گا بشرطیکہ وہ سزا دیتے ہوئے اس کی طرف دیکھتا رہے۔ اس شکل میں عطار اور بعض صوفیائے نے ابلیس کو ایک ایسے عاشق کے طور پر قبول کیا ہے جو کسی اور خدا کی پرستش نہیں کرے گا۔ اگرچہ اس نے بظاہر خدا کی نافرمانی کی لیکن اس نے خدا کی اس مشیت پنہاں کی پیروی کی جس نے اپنے سوا کسی اور کو سجدہ کرنے کی اجازت نہیں دی۔ اس طرح ابلیس واحد سچا پرستار قرار پاتا ہے۔

مگر حق یہ ہے کہ یہ سب کچھ ابلیس اور اس کی نافرمانی کے عظیم مسئلوں کا، جیسا کہ انہیں حلاج نے پیش کیا ہے، ایک مختصر سا حصہ ہے۔ طاسین عزل والالتباس (نمبرہ) میں یہی مسئلہ زیادہ وضاحت سے پیش کیا گیا ہے۔ یہاں حلاج صاف صاف لکھتا ہے کہ اس دنیا میں ابلیس اور محمدؐ کے سوا کوئی حقیقی موحد نہیں۔ اگر محمدؐ کو فضل ربی کا خازن کہا جائے تو ابلیس کو عتاب ایزدی کا خازن کہنا مناسب ہو گا۔ وہ اپنے آپ ہی میں رہا مگر پیغمبر اپنے سے دور ہو گیا۔ اس باب میں تو ابلیس یہاں تک کہہ دیتا ہے کہ "اس کا انکار تقدیس حق کا اعلان بن جائے۔" دیکھئے مشہور رباعیات (جحودی لک تقدیس) مگر اس نے آدم کا صرف خارجی پہلو دیکھا۔ محض پیکر آب و گل، اس میں جلوۂ حق کا پرتو نہ دیکھا۔ ہاں وہ واحد حقیقی موحد تھا اس لئے اس نے صرف حق ہی کو دیکھا۔ اس کے سوا اور کچھ نہ دیکھا۔ حلاج کے مطابق ابلیس، خدا کی میلاد آدم سے قبل طاعت پر ناز کرتا ہے اور اسی ناز کی بنا پر اس نے دائمی جدائی کو ایک پرمحبت سجدہ پر ترجیح دی۔ "کتاب الطواسین" کے تتمہ میں ابلیس کا موسیٰ سے سامنا ہوتا ہے اور وہ اسے کہتا ہے کہ وہ محض اپنے محبوب کو یاد ہی نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ ہمیشہ یاد بھی کیا جاتا ہے۔ کسی آیت قرآن مثلاً سورہ ۳۸ میں وان علیک لعنتی یوم الدین یا قرآن مجید کی تلاوت سے پہلے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم اور بسم اللہ الرحمن الرحیم اور وہ موسیٰ کو شرک کا الزام دیتا ہے کہ اس نے جلتی ہوئی جھاڑی کے سامنے سر جھکایا اور پہاڑ کے خدا کے سوا دیگر موجودات عالم پر نظر ڈالی۔

اس باب کے آخر میں حلاج اپنا موازنہ ابلیس اور فرعون سے کرتا ہے۔ یہ سب کوئی نہ کوئی ادعا کرتے ہیں اور پھر اس پر اڑ جاتے ہیں۔ مثلاً ابلیس کی یہ ضد کہ "میں سجدہ نہیں کروں گا"، فرعون کا یہ دعویٰ کہ "میں خدا ہوں" اور حلاج کا "انا الحق"۔ یہ اپنے دعوؤں سے باز آنے کی بجائے مرنے یا سزا پانے کو تیار ہیں۔ اس باب سے ہمیں مثنوی کے محولہ بالا اشعار کا مفہوم بخوبی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ حلاج اور فرعون کی انا دونوں مختلف چیزیں ہیں حلاج کے یہ افکار ہمیں "فلک مشتری" پر خاتمہ پر روح ابلیس اور شکوۂ ابلیس کے شاندار منظر کا مفہوم سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ کئی مشہور صوفی بھی منصور کے ان عقائد کے قائل تھے اور انہوں نے ان کی اپنے اپنے انداز میں تشریح کی ہے۔ احمد غزالی نے تو ابلیس و موسیٰ کی حکایت کو مکمل کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ جو شخص توحید کو ابلیس سے نہیں سیکھتا وہ زندیق ہے۔

اقبال نے ابلیس کے کردار کے اس مثبت پہلو کو جو "کتاب الطواسین" میں واضح کیا گیا ہے نہایت خوش آئند الفاظ میں بیان کیا ہے۔ یہ آخری ہدایت ہے جو حلاج ابدی طلب و شوق میں پرواز کو جاری رکھنے سے قبل شاعر کو کرتا ہے۔

اس عارف شہید کا ذکر ایک اور بار بھی "جاوید نامہ" میں آتا ہے اور وہاں بھی

ایک ایسی روح کے طور پر جو افلاک اور بہشت کے درمیان ایک حلقہ پر مسلسل چکر لگاتی رہتی ہے۔ نیٹشے جسے اقبالؔ "منصور بے دار" کہتے ہیں، مشرقی عارف کی طرح جاہل عوام کے ہاتھ سے، جو خدا کے زندہ مشاہدہ سے خالف تھے نہیں مارا گیا بلکہ اطبائے مغرب کے ہاتھوں مارا گیا جو مستیٔ خودی سے واقف نہ تھے اور اس کے تصورات کی صداقت کی داد نہ دے سکے ہنوز وہ اس کو منزلِ مقصود یعنی خدا تک پہنچانے میں ناکام رہے۔

اقبال اپنی زندگی کے ابتدائی زمانہ ہی میں نیٹشے سے واقف ہو چکے تھے مگر اس کے افکار تو صرف ایک نشانِ راہ تھے اس لئے کہ اس کے یک رخہ نظریئے انسان کو کبھی "عبدہٗ" کے مقام تک نہیں پہنچا سکتے۔ اقبالؔ کو بعد میں حلاج کے پُراسرار اقوال کی گہری مضمر حقیقت معلوم ہوئی جو ان کے لئے بہت مفید ثابت ہوئی۔ انہیں اپنے اور حلاجؔ کے افکار میں کافی مشابہت نظر آئی۔ جب حلاجؔ "فلکِ مشتری" پر طویل تقریر میں شاعر کو بتاتا ہے کہ اس کے سینے میں غوغائے صورِ اسرافیل پنہاں تھا مگر اس کی ملت نے قبر کی طرف رجوع کیا ہے

بود اندر سینۂ من بانگِ صور

ملتے دیدم کہ وارد قصدِ گور

اور جب شاعر شکایت کرتا ہے کہ اس کے معاصر فقہا "روح اللہ" کو "امر اللہ" سے خیال[1] نہیں کرتے تو ہمیں بے اختیار دیوانِ حلاج کے یہ دلنشیں اشعار یاد آتے ہیں کہ

باللہ ینفخ الروح فی جلدی کنافخ نفخ اسرافیل فی الصور

اس کے لئے عشقِ حقیقی، یوم محشر ہے۔ جو اس عشق کا محرم نہیں وہ مردہ ہے جس کسی نے حلاجؔ کا کلام پڑھا ہے وہ کبھی اس کی شاندار غزل کو فراموش نہیں کر سکتا جو ان الفاظ سے شروع ہوتی ہے

الیک الیک نفرساً طاح شاهدکا

یا اللہ تمام لوگوں کے لئے جو روحانی حیثیت سے مردہ ہیں ایک زبردست نوحہ ہے وہ جنہوں نے کبھی عشق کا والہانہ ورود محسوس نہیں کیا، جو شدید ترین مصائب کو بلاشکوہ و شکایت برداشت کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔ اقبالؔ اس عظیم عارف کے عشقِ بے باک، اس پیغامِ "آرزو" "تمنائے پُرشوق خود خاصۂ ذاتِ باری ہے" اس زندہ مذہبی احساس کے بے حد مداح ہیں اس سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اقبالؔ کیوں اپنے آپ کو حلاجؔ سے تشبیہ دیتے ہیں۔

جس کو "فلکِ مشتری" میں وہ ان الفاظ سے مخاطب کرتے ہیں

کم نگاہاں فتنہ ہا انگیختند بندۂ حق را بدار آویختند

زندہ رود!

کم نگاہاں فتنہ ہا انگیختند	بندۂ حق را بدار آویختند
آشکارا بر تو پنہانِ وجود	باز گو آخر گناہ تو چہ بود؟

حلاج

بود اندر سینۂ من بانگِ صور	ملتے دیدم کہ دارد قصدِ گور!
مومناں با خوئے و بوئے کافراں	لا الٰہ گویاں و از خود منکراں!

★

من بخود افروختم نارِ حیات	مردہ را گفتم ز اسرارِ حیات!
من ز نورِ نارِ او دارم خبر	بندۂ محرم! گناہِ من نگر!

آنچہ من کردم تو ہم کردی بترس!

محشرے بر مردہ آوردی بترس!

قرۃ العین طاہرہ

از گناہ بندۂ صاحب جنوں

کائنات تازہ آید بروں!

(جاوید نامہ)

---

[1] متعلقہ اشعار یہ ہیں:-

جنتِ ملا مے و حور و غلام	جنت آزادگاں سیرِ دوام!
جنتِ ملا خور و خواب و سرود	جنتِ عاشق تماشائے وجود
حشرِ ملا شقِ قبر و بانگِ صور	عشق شور انگیز خود صبحِ نشور!
عشقِ ما از شکوہ بیگانہ ایست	گرچہ او را گریۂ مستانہ ایست

[2] لم متوراں خواجہ اہلِ فراق تشنہ کام و از ازل خونیں ایاق

(جاوید نامہ)

امرِ حق گفتند نقشِ باطل است	زانکہ او وابستۂ آب و گل است
من بخود افروختم نارِ حیات	مردہ را گفتم ز اسرارِ حیات!

امرِ حق۔ روحِ انسانی تلمیح بآیۂ قل الروح من امر ربی۔ (اقبال۔ جاوید نامہ)

غالبؔ — پیشروِ اقبالؔ

ڈاکٹر سیّد محمّد عبد اللہ

بلحاظِ زمانہ غالبؔ کا پیش روِ اقبالؔ ہونا تو حقیقت ہے۔ مگر کیا بلحاظِ فکر بھی وہ ان کے پیش رو تھے؟ اس قیاس کی جانچ کی جا سکتی ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ صرف غالبؔ ہی کو اس مطالعہ کے لئے کیوں مخصوص کیا ہے؟ یوں تو بے شمار دوسرے شعرا بھی اقبالؒ کے پیش رو تھے۔ مگر دونوں میں پیشروی جبھی ثابت ہوگی کہ متقدّم فنکار بعد میں آنے والے کسی عظیم تر فنکار کے اندازِ فکر اور اندازِ فن کی سمت نمائی میں، ان بادلوں کی طرح جو بارش کی جھڑی لگنے سے پہلے آسمان پر ہوتے ہیں۔ ادکار انسانی کی فضائے لطیف میں بھی اسی طرح کی ہوائیں چلتی رہتی ہیں جن سے آنے والے طوفانوں کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ فکرِ انسانی اور تہذیب اجتماعی کے اُفق پر بھی ایسی علامتیں اکثر ظاہر ہوتی رہتی ہیں جو ایک نئے دور کا اعلان کرتی ہیں۔

فکر و فن کی دنیا کا یہ عام واقعہ ہے کہ بعض سماجی اور سیاسی عوامل کسی خاص دور میں بحران و طغیان کی حدوں سے گزر کر کسی نئی روش کی داغ بیل ڈالتے ہیں تو یہ عمل اچانک نہیں بلکہ آہستہ آہستہ ظہور میں آتا ہے، مدتوں کے داخلی عمل و ردعمل کے بعد ایک نئے قسم کا شعور ذہن میں کھولتا ہے۔ اگرچہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ان میں جتنی مماثلت ہوتی ہے اتنا ہی اختلاف بھی ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ محسوس بھی نہیں ہوتا کہ آنے والے نے اپنے پیش رو سے کچھ لیا بھی ہے یا نہیں — اور اس دفعہ تو قدرت کچھ اس طریق سے کام کرتی ہے کہ پیش رو اور فیض یاب دونوں اپنی اپنی جگہ ایک طرح کے معلوم ہوتے ہیں۔

— یعنی ان کی آوازِ وقت کی ایک ایسی عام آواز ہوتی ہے جس سے ایک متاثر ہوتا ہے تو دوسرا بھی۔

جب غالبؔ نے یہ کہا تھا۔ ؎ کہتے ہیں اگلے زمانے میں کوئی میرؔ بھی تھا تو یہ ایک لحاظ سے میرؔ کی محض اس پیش روی کا اعتراف تھا جس کے متعلق کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ عمرانی لحاظ سے بھی دیکھا جائے تو میرؔ و غالبؔ میں اتنا بُعد نہیں جتنا مثلاً ولیؔ اور غالبؔ میں ہے، کیونکہ یہ دونوں تہذیب کے سماجی عنصر کے دونشانِ راہ ہیں۔ محمد شاہ کے زمانے میں (جسے ضعفِ احساسات کا زمانہ کہا جا سکتا ہے) ضعفِ احساس کی جو لہر اٹھی تھی۔ اس سے میرؔ اور غالبؔ دونوں ہی متاثر ہوئے تھے میرؔ پہلے، غالبؔ بعد میں۔ یہی وجہ ہے کہ دونوں کی نوا کے بعض پہلو ایک دوسرے کے خاصے قریب ہیں۔

بہر صورت سوال ذہنی مماثلتوں کا ہے جو اتّفاقی بھی ہو سکتی ہیں مگر سماجی عوامل کے اثرات یقینی ہیں۔ یہ مماثلتیں غالبؔ اور اقبالؔ میں بھی ہیں۔ میرؔ و غالبؔ کی باہمی مماثلتوں سے بہت زیادہ۔ غالبؔ، میرؔ سے اتنے قریب نہیں ہیں، جتنے اقبالؔ غالبؔ کے قریب ہیں، اوّل تو اقبالؔ اور غالبؔ کا زمانہ بہت قریب تھا۔ اقبالؒ نے جن ادبی روایات میں تربیت پائی۔ وہ غالبؔ کے زمانے کی پروردہ تھیں۔ یہ صحیح ہے کہ زمانے کے لحاظ سے اقبالؔ، شبلیؔ حالیؔ اور اکبرؔ کے بھی زیادہ قریب تھے اور بعض سماجی اور قومی احساسات میں ان کے ہم خیال بھی تھے مگر ان تینوں بزرگوں کو اپنے عصر کا

نمائندۂ خاص نہیں کہا جاسکتا۔ یہ تو چند متفرق آوازوں کے آئینہ دار تھے۔ پورے زمانے کی رُوح ان کے فن میں منعکس نہیں ہوئی۔ اور پھر یہ ان نوابغ میں سے بھی نہ تھے جن کا فن زمان و مکان کی حدوں کو پھاند کر آفاق کی وسعتوں پر چھا جایا کرتا ہے۔ یہ تو دراصل وہ متفرق اجزا تھے جن کی شخصیتوں اور قابلیتوں کے مجموعی مواد سے اقبال کی منفرد اور نابغہ شخصیت وجود میں آئی۔ اس عہد کی نابغہ شخصیتیں دو اور صرف دو تھیں، اقبال اور غالب۔

مولانا حالی۔ اور مولانا حالی کیا، خود زمانے کے نئے تقاضوں نے غالب کے انتقال کے بہت جلد بعد غالب شناسی کے ایک نئے مکتب کی بنیاد رکھدی تھی، جدید تعلیم اور جدید انداز نظر نے غالب کو وہ قبولِ عام بخشا کہ اس کا مطالعہ اور اس سے استفادہ وقت کا مقبول ترین ادبی فیشن بن گیا تھا اسی ترقی پذیر غالب پرستی کے زمانے میں اقبال کی شاعری نے پہلی انگڑائی لی۔ اور ادبی ذوق و شوق کی اسی ابتدائی حالت میں اقبال کو غالب کی شاعری میں معنی کے بڑے بڑے طلسمات نظر آئے۔ اسکا اظہار ان کی نظم "مرزا غالب" (مطبوعہ "بانگِ درا") سے ہوتا ہے جس کے ہر ہر شعر سے اقبال کی غالب شناسی اور غالب پسندی کا واضح ثبوت مہیا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اقبال کے دل میں غالب کے افکار کی عزت کسی رسمِ عام یا روشِ عام کی بنا پر نہ تھی؛ بلکہ اس سبب سے تھی کہ انہیں غالب کی شاعری میں ایک ایسا بڑا فن کار نظر آیا جس کے فن کے بعض پہلو خود ان کے اپنے رجحانات کے ہمرنگ تھے۔ انہیں مرزا غالب کی شخصیت اور ان کے فن میں اپنی ہی طبعی اور ذہنی خصوصیات کی جھلک نظر آئی

به آبِ جُو نگرم خویش را نظاره کنم
باین بہانہ مگر روئے محرمے بینم

مذکورہ بالا نظم میں اقبال نے یہ واضح کیا ہے کہ مرزا غالب کو خالق نے وہ تخیل عطا فرمایا تھا جس پر فکرِ انسانی متحیر ہے! اقبال کے نزدیک غالب اس حسنِ مطلق کے متلاشی تھے جو سوزِ زندگی بن کر کائنات کے ذرے ذرے میں پوشیدہ رہتا ہے۔ (یہاں اقبال نے سوزِ زندگی اور حسن کو اپنی اصل اور منتہا کے لحاظ سے ایک ہی شے قرار دیا ہے)، اس کے علاوہ اقبال کی نظر غالب کی شوخیٔ تحریر پر بھی پڑی ہے، جو زندگی بخش اور حیات افزا ہے۔ اس شوخیٔ تحریر سے ایک ایسا اسلوب پیدا ہوا ہے جس پر عرفی اور سعدی و حافظ بھی رشک کر سکتے ہیں

شاہدِ مضموں تصدق ہے ترے انداز پر
خندہ زن ہے غنچۂ دلّی گلِ شیراز پر

سعدی، حافظ اور عرفی تینوں فارسی کے بہت بڑے شاعر تھے اور تینوں کا وطن شیراز تھا ان میں سے اقبال کا اشارہ کس کی طرف ہے، تیقن سے کچھ نہیں کہا جاسکتا، مگر اقبال کی اپنی پسند اور غالب کے بعض اقوال کو ملحوظ رکھا جائے تو عرفی ہی ان کے مدِ نظر معلوم ہوتا ہے۔ ہر حال اقبال، غالب کے اندازِ بیان کے دلدادہ ہیں اور یہ رائے ظاہر کرتے ہیں کہ شیرازیوں کی شاعری تو غالب کے کلام کا مقابلہ نہیں کر سکتی البتہ گلشن ویمر میں محوِ خواب ایک دوسرا خوش فکر و بلند مرتبہ شاعر گوئٹے ضرور ایسا ہے جو غالب کا ہمنوا و ہمسر بن سکتا ہے۔ کیونکہ یہ وہ شاعر ہے جسکی شاعری میں تخیل و تعقل دونوں اپنی اپنی بہار دکھا رہے ہیں۔

آہ تو اجڑی ہوئی دلّی میں آرامیدہ ہے
گلشنِ ویمر میں تیرا ہمنوا خوابیدہ ہے

اس نظم سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غالب کی اہمیت اقبال کی نظر میں اس لئے بھی ہے کہ غالب ایک تہذیب کا نمائندہ، اور ایک عظیم فکری و ادبی روایت کا وارث و ترجمان، بلکہ آخری نمائندہ و ترجمان تھا جس کے بعد جہاں آباد یعنی دہلی کے بام و در سراپا نالۂ خاموش بن گئے۔ گویا غالب کی قدر و قیمت اسلئے بھی ہے کہ وہ ان تہذیبی و فکری قدروں کا شناسا و معیار شناس تھا جن کی معیار شناسی خود اقبال کے فکر و فن کا امتیازِ خاص ہے۔ گویا اقبال کی نظر میں وہ ایک شخص تھا جو ان سے پہلے انہی راستوں اور شاہراہوں کا سراغ لگا چکا تھا جن کی نشان دہی بعد میں انہوں نے کی۔

ان سب تصریحات کا مقصود یہ ہے کہ اقبال جن رجحانات

اقدار کے نمائندہ سمجھے جاتے ہیں ان میں سے بعض نمایاں رجحانات و اقدار غالب کے یہاں بھی ہیں۔ مگر اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے کہ اقبال کی سب اقدار و خصائص غالب میں ہیں۔ بعض اقدار و خصائص جو ان دونوں شاعروں میں مشترک معلوم ہوتے ہیں ان کی مختصر فہرست یوں پیش کی جا سکتی ہے:۔

۱۔ برجستہ اور جوش انگیز اسلوب بیان

۲۔ ارتقائے حیات کے لئے سخت کوشی اور خارا شگافی (جس کو اقبال کے مضامین کی اصطلاح میں "ستیز" کہا جا سکتا ہے)

۳۔ جذبہ و تفکر کا اجتماع

۴۔ جنون و آشفتگی کا ایک خاص انداز

۵۔ خود کا شعور۔

بایں ہمہ غالب کی پیش روی افکار و نظریات کے منظم سلسلوں میں اتنی نمایاں نہیں جتنی حضن شخصی و نفسی کوائف میں ہے یا پھر بعض اسالیب بیان میں جن کی نفسی روح اقبال کے ذہن و نفس اور نظریہ و تاثر کے بہت قریب ہے، غالب ایک برجستہ اسلوب اور فکر آفریں ذہانت کے مالک تھے جس کی ندرت اور طرفگی تجربہ و تخیل کے نئے میدانوں اور وادیوں کے انکشاف کے ساتھ ساتھ سرور و نشاط بھی پیدا کرتی ہے۔ غالب کی آواز میں بھی افکار کی خصوصیات کے اعتبار سے نہیں بلکہ لہجہ و صوت کی حد تک، اقبال کی آواز کا سا رعب و طنطنہ پایا جاتا ہے۔ اردو شاعری کے لہجے میں مدتوں سے بعض سماجی اثرات کے ماتحت جو نسوانیت سی پیدا ہو گئی تھی، اس کو غالب نے بہت بڑی حد تک دور کیا اور اس کو ایک توانا لہجہ بخشا۔ ان کی فارسی شاعری تو مردانہ اور قاہرانہ لب و لہجہ کے لئے امتیاز خاص رکھتی ہے۔ غالب کے ہاں اظہار کے یہ پُرجلال پیرائے، جن کے آہنگ میں ہی فشیدِ زندگی کے ساتھ ساتھ ولولہ و نشاط بھی ہے، اقبال کے ہنگامہ خیز اسالیب کے نقوش اولیں معلوم ہوتے ہیں۔ اسکا واضح ثبوت اقبال و غالب کی ان غزلیات کے تقابلی مطالعہ سے ہیا ہو سکتا ہے جو ایک ہی بحر و زمین میں ہیں مثلاً ذیل کی غزلیات جن کے چیدہ چیدہ اشعار یہاں درج کئے جاتے ہیں:۔

غالب	اقبال
سوخت جگر تا کجا رنج چکیدن دہیم	مشتِ شرر ذرہ را تن بہ تپیدن دہیم
رنگ شو اے خونِ گرم تا بہ پریدن دہیم	تن بہ تپیدن دہیم بال پریدن دہیم
عرصۂ شوقِ ترا مشتِ غباریم یا	سوزِ نوایم نگر ریزۂ الماس را
تن چو بریزد ز ہم ہم بہ تپیدن دہیم	قطرۂ شبنم کنیم خوئے چکیدن دہیم
جلوہ غلط کردہ اندر رخ بکشا تا ز مہر	چوں ز مقام نمود نغمۂ شیریں دہیم
ذرہ و پروانہ را مژدۂ دیدن دہیم	نیم شبان صبح را میل دمیدن دہیم
برا ثرِ کوہکن نالہ فرستادہ ایم	یوسفِ گم گشتہ را باز گشودم نقاب
تا جگرِ سنگ را ذوقِ دریدن دہیم	تا بہ تنک مایگاں ذوقِ خریدن دہیم
شیوۂ تسلیم ما بودہ تواضع طلب	عشقِ شکیب آزما خاک ز خود رفتہ را
در خمِ محرابِ تیغ تن بہ خمیدن دہیم	چشمِ تہے دادہ من لذتِ دیدن دہیم
غالب از اوراقِ ما نقش ظہوری دمید	
سرمۂ حیرت کشیم، دیدہ بہ دیدن دہیم	

ان دونوں غزلیات کا پُرجلال لہجہ اور رقص آفریں آہنگ صوت (جو اقبال کے یہاں "دہیم" کی بجائے "دہم" کی پُر اعتماد ردیف کے سبب کچھ زیادہ نمایاں ہے) ان دونوں شاعروں کے مزاج کے داخلی اشتراک و اتحاد کا صاف صاف اعلان کر رہا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال کی طرح غالب بھی ہندوستان کے متاخرین شعرائے فارسی کے فیضان کے شرمندۂ احسان ہیں، خصوصاً عرفی و نظیری کے مگر اقبال و غالب کے شخصی نفسیاتی خصائص کا اشتراک بھی ان دونوں کو ہم جنس شاعر قرار دیتا ہے کیونکہ عرفی و نظیری کی نفسی کیفیتیں بہت سے امور میں غالب سے بالکل مختلف ہیں۔ عرفی کا جوشِ بیان بے شک غالب کے جوشِ بیان کے مماثل ہے اور ان کے شخصی خصائص بھی غالب، بلکہ اقبال کے بھی قریب ہیں۔ مگر اس سے انکار نہ کیا جائے گا کہ غالب کے جوشِ بیان اور نوائے گرم میں جو سچے جذباتی اور عمرانی تقاضے

کا غمزا ہیں۔ وہ عرفی وغیرہ کے یہاں نہیں۔ بہرحال وہ پُرجلال، مردانہ اور قاہرانہ انداز جس کو اقبال نے "بانگِ درا" اور غوغائے جرس بنا کر اجتماعی مقاصد کیلئے استعمال کیا، غالب کے یہاں بھی واضح صورت میں موجود ہے۔ ان کے قصائد میں تو ایک طنطنہ ہے ہی مگر ان کی عام غزلوں میں بھی بڑی توانائی اور قوت پائی جاتی ہے۔ اس موقعے پر زیادہ مثالیں پیش نہیں کی جا سکتیں، صرف ذیل کی چند غزلوں سے ہی اسکا کچھ نہ کچھ اندازہ ہو سکے گا ؎

خیز و بے راہ روے راسر راہے دریاب

سحر دمیدہ و گل در دمیدن است مخسپ

بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم

رفتم کہ کہنگی ز تماشا برافگنم

نشاطِ معنویاں از شراب خانۂ تست

یہ سب غزلیں ان کے جوشِ بیان کے عمدہ نمونے پیش کرتی ہیں۔ غزلیات کو امر و نہی کے صیغوں میں شروع کرنے اور ردیفوں میں امر و نہی کی کثرت سے ان کے ولولہ و جوش کا اظہار ہوتا ہے۔ عرفی کی طرح ہیجان خیز استعارات، معمولات و مسلمات کے خلاف طنز و شوخی اور احتجاج و

انحراف ان سب وسائلِ اظہار سے یہ بات اچھی طرح ثابت ہو جاتی ہے کہ غالب نے ایک اسلوب تخلیق کیا جس میں وہ خیالات بھی بڑی حد تک سما سکتے ہیں جو اقبال کی شاعری میں موجود ہیں۔ غالب کے یہاں وہ افکار ہوں یا نہ ہوں جو اقبال سے مخصوص ہیں مگر ان کا اسلوبِ بیان اقبال کے اسلوبِ بیان سے اشتراک کے خاصے پہلو رکھتا ہے۔

غالب کے یہاں جو تند و تیز لہجہ پایا جاتا ہے وہ جوشِ زندگی اور نشاطِ آرزو کی پیداوار ہے، وہ ایک ایسی شخصیت کے سرچشمہ ہائے باطن سے نمودار ہوا ہے جس کے نزدیک زندگی کی تڑپ اور زندگی کی آگہی وہ متاعِ گراں مایہ ہے جو لذتِ درد اور لذتِ ادراک دونوں کی بیک وقت امین اور سرمایہ دار ہے۔ اقبال کی نفسی ساخت میں بھی یہی تب و تاب اور اضطرابِ دائم ایک مستقل عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ البتہ اقبال نے اضطراب کی ان پرسوز کیفیتوں کو اجتماعی آرزوؤں اور تمناؤں میں ڈھال لیا ہے۔ غالب کا سوز و درد عموماً انفرادی ہے، یا زیادہ سے زیادہ اس بلند تر انسانی نوعیت کا ہے، جو صوفیانہ اندازِ نظر نے انہیں عطا کیا ہے۔ اور جس کی غایت یہ ہے کہ جزو پھر کُل سے ہم آغوش ہو جائے۔ کلیت کا یہ وہ عارفانہ تصور ہے جو زندگی کی عقلی و مادی بنیادوں پہ قائم نہیں بلکہ ایک ماورائی تصور پر قائم ہے جس کا تعقل دشوار ہے۔ بایں ہمہ غالب و اقبال دونوں کا درد و سوز اپنی اصل و حقیقت کے اعتبار سے ایک ہی ہے یعنی ولولۂ آرزو اور اضطرابِ شوق دونوں کے نفس کا ایک عنصرِ مشترک ہے۔

اقبال و غالب دونوں کے یہاں عقلی نظریات اور جذبات و تاثرات کی خلط ملط صورتیں موجود ہیں۔ فرق یہ ہے کہ اقبال کے جذبات و تاثرات عقلی تنظیم کے تابع رہتے ہیں۔ اقبال نے افکار ہی کو جذبے کی سطح پر لا کر ان کی خشک یا سرد "فکریت" کو کم کر دیا ہے۔ مگر اقبال کے احساسات کا وہ عنصر برائے نام ہے جس کی عقلی توجیہہ ممکن نہ ہو۔ اقبال کی شاعرانہ فطرت اور حکیمانہ طبیعت میں کچھ اس طرح کا امتزاج پیدا ہوگیا ہے کہ ان کے افکار جذبات اور ان کے جذبات افکار معلوم ہوتے ہیں۔

غالب کی شاعرانہ فطرت اور حکیمانہ طبیعت کے مابین اس قسم کا توازن پیدا نہیں ہوا۔ ان کے یہاں جذبہ و تعقل کے درمیان تضادات پائے جاتے ہیں۔ مجموعی لحاظ سے غالب کی فطرت شاعرانہ زیادہ اور حکیمانہ کم تھی۔ پھر بھی وہ تعقل و تفکر میں اعتقاد رکھتے ہیں۔ تعقل میں ان کا بھی ایک نظامِ فکر ہے مگر نامربوط اور ڈھیلا سا۔ ان کا تعقل زیادہ سے

زیادہ ان آزاد خیال صوفیوں کا تعقل ہے جو شرع کے ظواہر کے خلاف آزادیٔ عقل اور شوخیٔ اندیشہ کی مدد سے تنقید کی جرأت کر لیتے ہیں۔ گو ان کا نظام فکر کسی عقلی تنقید کی تاب نہیں لا سکتا۔ غالب کے تعقل کی بھی کسی حد تک یہی کیفیت ہے۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ اقبال جن کی شاعری میں ایک مربوط عقلی نظام موجود ہے خود اپنی دعوت کے اعتبار سے "عقل" کی کارفرمائی اور کمال کے بہت بڑے منکر اور ناقد ہیں۔ اور غالب جن کے یہاں عقلی نظریات کی حیثیت بھی زیادہ سے زیادہ چند باتی طرز اور راگ کی حد تک پہونچ سکتی ہے، خود کو عقل و خرد کا بہت بڑا معتقد سمجھتے ہیں اور نظری طور پر عقل کو جذبے کے برابر بلکہ اس سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ انہوں نے اپنے اردو اور فارسی کلام میں اندیشہ، عقل، خرد، دانش، آگاہی کی اصطلاحیں جا بجا استعمال کی ہیں، اکثر موقعوں پر ہم معنی الفاظ کے طور پر، بعض موقعوں پر الگ الگ جداگانہ مفہوم میں۔ مگر ان سب حوالوں کو یکجا رکھ کر دیکھنے سے یہ گمان گذرتا ہے کہ غالب کے نزدیک عقل کی حیثیت وجدان سے کسی طرح کم نہیں۔ وہ جذبے کی طرح کی ایک شے ہے، غالب نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے، کہ عقل میں بھی مستی اور نشے کی کیفیت ہوتی ہے:

بہ مستی خرد رہنمائے خود است
رود گر ز خود ہم بجائے خود است
ازیں بادہ ہر کس کہ سرمست شد
بافشاندنِ گنج تر دست شد

غالب کے نزدیک عقل سے بصیرت پیدا ہوتی ہے عقل نفس کی اصلاح و تہذیب کرتی ہے، عقل سے سیرتوں میں توازن پیدا ہوتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ عقل کے یہ وظائف قابلِ تسلیم اور درست ہیں اور یہ بھی اصولاً درست ہے کہ

سخن گرچہ پیغامِ راز آورد
سرود ارچہ در اہتزاز آورد
خرد داند ایں گوہریں در کشاد
دمغزِ سخن گنجِ گوہر کشاد

خرد داند آں پردہ بر ساز بست
برامش طلسمے بر آواز بست

مگر غالب کا یہ خیال خاصہ توجہ طلب ہے کہ خرد میں بھی ایک قسم کی مستی ہوتی ہے، ان کے اس خیال کی اصلیت کیا ہے؟ یہ تو آگے آتا ہے مگر یہ سن لیجئے کہ اقبال کے نزدیک بھی علم و عقل میں سرور کی کیفیت ہوتی ہے مگر اس میں مستی کی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن
یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں

غالب اور اقبال کے نظریۂ عقل میں یہ تفاوت کیوں ہے؟ یعنی اقبال کے یہاں تعقل کی خالص اور منظم و مربوط صورتوں کے باوجود تعقل کی ستائش کم ہے اور وجدان پر زور دیا گیا ہے۔ مگر غالب کے یہاں تعقل کی ستائش کم ہے، اور وجدان پر زور دیا گیا ہے مگر غالب کے یہاں تعقل کے نظام کی سستی کے باوجود عقل و تعقل کی اتنی تعریف کیوں کی گئی ہے؟ جہاں تک میں غور کر سکا ہوں یہ فرق مذاق زمانہ کے سبب سے ہے۔ غالب کے زمانے میں عقل پسندی کی تحریک کی ابھی ابتدا تھی۔ اس میں معقولات کا شوق، بلندی فکر کا ثبوت سمجھا جاتا تھا اور اس وقت تک عقلیت اور وجدان کے باہمی تصادم کے وہ اثرات منکشف نہ ہوئے تھے جن سے وجدان اور روحانی تصورات کی ساری عمارت ڈھے سکتی تھی۔ اس لئے غالب اپنی خرد پرستی کا بڑا چرچا کرتے ہیں۔ مگر اقبال عقل پسندی کے تمام نتائج سے پوری طرح باخبر تھے۔ ان کے زمانے میں تعقل کے جدید مرکزوں میں بھی نری عقلیت کے متعلق تشکک پیدا ہو چکا تھا اسلئے اقبال کے یہاں عقل کے مقابلے میں وجدان کے حق میں زبردست ردِعمل پایا جاتا ہے۔

یہاں یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ غالب کے یہاں سخن یعنی ادبی تخلیق عقل سے الگ ایک سلسلۂ عمل ہے جس کو وہ عقل سے بلند تر نہ سہی اس کے برابر درجہ عطا کرتے ہیں ؎

سخن گرچہ گنجینۂ گوہر است
خرد را ولے تابشِ دیگر است

ان کا عقیدہ ہے کہ سخن کی بیشتر قدر و قیمت بھی فکری عنصر کے طفیل ہوتی ہے تاہم ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ سخن خود بھی ایک متاع گراں بہا ہے، جو ہمیں اپنے دل و جگر کی طرح عزیز ہے ؎

گفتش چیست جہاں گفت سراپردۂ راز
گفتش چیست سخن گفت جگر گوشۂ ماست

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ غالب تعقل کے مداح و معترف ہیں اور ان کی شاعری میں ایک فکری لہر بھی پائی جاتی ہے، وہ جذبات کے فکری تجزیہ کی بھی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور کبھی ان کی فکری نوعیت اور حقیقت سے بھی سروکار رکھتے ہیں۔ مگر یہ بھی صحیح ہے کہ ان کی سوچ جذباتی انداز کی ہے، وہ جذبات پر افکار کا ملمع چڑھانے کے عادی ہیں۔ حقیقی افکار ان کے یہاں بہت کم ہیں۔ ان کے کلام میں علمی حقائق بھی پائے جاتے ہیں مگر ان کے پاس کوئی مربوط سلسلۂ حکمت کا ہے نہ تعقل کا۔ وہ صوفی ہیں بھی اور نہیں بھی، وہ حقائق آگاہ ہیں بھی اور نہیں بھی۔ البتہ ایک بات ایسی ہے جس کی تیں مسلّم ہے۔ مگر جس کی نہیں تہ پہلو موجود ہی نہیں۔ وہ ان کا ایک "آرزومند شاعر اور فنکار" ہونا ہے۔ اور یہ وہ مرکز ہے جس کے اردگرد ان کی ساری نفسیات شناسی یہ ان کا سارا تعقل گھومتا ہے وہ "ملکِ گداختہ" کے مالک ایک عظیم شاعر ہیں۔ ان کی یہ حیثیت مسلّم ہے۔ غالب کچھ بھی ہوں حکیم نہیں۔ ان کا تعقل جذبہ پرستی ہی کا دوسرا نام ہے۔ وہ تعقل کے دعوے کے باوجود "یک رُخ" ہیں۔ وہ اندیشۂ بلند کے باوجود اپنے وجدان اور اپنے قلب ہی کے پرستار ہیں۔ وہ خیال ساتویں آسمان تک بھی پہونچ جائے تب بھی یہ اسی آگ کا دھواں ہے جو بن میں لگی ہوئی ہے۔ اقبال کے یہاں تعقل کی مخالفت کے باوجود بلند تعقل پایا جاتا ہے۔ انہوں نے تاثر و تعقل کی آمیزش اس طرح کی ہے کہ شعر و حکمت اور کلیم و حکیم یک جان ہو گئے ہیں۔

غالب اور اقبال دونوں کے یہاں پُرجوش آرزومندی پائی جاتی ہے مگر یہاں بھی اصول اور صورتوں کا فرق واضح ہے۔ اقبال نے اپنی آرزومندی کو انسان کی اجتماعی آرزوؤں اور امنگوں کی صورت دیدی ہے کیونکہ اقبال کا غم انسانیت کی تکمیل کے لئے ہے۔ یہ غم کسی سے ملنے اور اس میں ڈوب کر محو ہو جانے اور خود کو فراموش کر دینے کی آرزو نہیں بلکہ تسخیر، توسیع اور چھا جانے کی وہ آرزو ہے جس کی کوئی حد و انتہا نہیں۔

غالب کی آرزومندی بھی شدید ہے مگر اس سے مختلف۔ اس کی نوعیت خالصتاً انسانی اور زیادہ قابلِ فہم ہے۔ اس میں شوق کی لگن اور محبت کا درد ہے۔ وہ زندگی کی سچائیوں سے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ اصولاً شخصی و ذاتی ہے۔ ان کا غم ناآسودگی سے بھی ابھرا ہے اور احساس ناتمامی سے بھی۔ ان کی بعض آرزوئیں آسودہ ہو کر بھی آسودہ نہیں۔ ان میں سے بعض آرزوؤں کی نوعیت حد درجہ غیر معقول بھی ہے جن کی کوئی عقلی توجیہ نہیں کی جا سکتی مگر ایک دل ہے اور ہزار آرزوئیں:

اب میں ہوں اور ماتمِ یک شہرِ آرزو

ان سب باتوں کے باوجود غالب کو اپنے غم سے لذت حاصل ہوتی ہے، مگر یہ وہ لذت نہیں جس سے دل بیٹھ جاتا ہے بلکہ وہ لذت اور طلب اور بے تابی ہے جس سے لذتِ آرزو نکلتی ہے۔ تاہم جو غم احساس ناتمامی اور احساس ضعف و زوال کا نتیجہ ہے۔ اس کا رخ انفعالیت کی طرف ہے۔ البتہ جو غم ناآسودگی سے نکلا ہے اس میں طلب و امید کا اثباتی رُخ پایا جاتا ہے ؎

بہ فیضِ بے دلی نومیدیِ جاوید آساں ہے
کشائش کو ہمارا عقدۂ مشکل پسند آیا
نہ لائی شوخیِ اندیشہ تابِ رنجِ نومیدی
کفِ افسوس ملنا عہدِ تجدیدِ تمنا ہے

یہ تو مسلّم ہے کہ ہر انسان، فن کار یا غیر فن کار کی زندگی میں کچھ ایسے خلا ہوتے ہیں جو کبھی پُر نہیں ہو سکتے۔ دل کے ان داغوں کو کوئی مٹانا بھی چاہے تو مٹا نہیں سکتا کیونکہ زخمِ دل کی لکیر پتھر کی لکیر سے زیادہ مستقل ہوتی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس کے پیچھے کوئی بہت بڑا حادثہ ہی ہو۔ محض معمولی سی بات بھی گہرے زخم لگا سکتی ہے کیونکہ احساس کی دنیا میں سوچ کے انداز نرالے ہوتے ہیں۔

غالب کے یہاں ہر قسم کے غم پائے جاتے ہیں۔ ان کی شاعری کے ایک حصے میں ضعفِ حیات اور زوالِ عمر کا ماتم پایا جاتا ہے، ایک حصے میں اس کا غم و الم کہ نفس انسانی میں یہ حوصلہ ہی نہیں کہ بقدرِ شوق داد عیش دے سکے۔ اور پھر اس کا بھی کہ جتنا غم مطلوب ہے زمانہ اس سے بھی اس سبب سے محروم رکھ رہا ہے کہ اہلِ کمال کے حصے میں محرومی ہی محرومی ہے۔

بہر حال یہ طلسم کدۂ آرزو ہے جس کے غم و نشاط کے شعبدے

شاعر کے لئے وجہ سکون بھی ہیں اور وجہ اضطراب بھی! وہ بالکل فطری انداز میں ان غموں کا طالب بھی ہے اور ان کا شاکی بھی۔ مگر طلب و شکایت کی اس دوعملی میں اس کو بڑی لذت ملتی ہے جس کا خمار اسے اکثر مضطرب رکھتا ہے۔ شوق و درد کی ان لذتوں میں وہ لذت بھی شامل ہے جسے لذتِ ادراک اور لذتِ تخلیق سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ صوفیا کے نزدیک لذتِ ادراک "جنون" کی ایک بڑی غایت ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ وحشت اور جنون سے صوفی کو دو فائدے حاصل ہوتے ہیں اول سرور و مستی کی کیفیت، دوم کشف و ادراک کی تجلی۔ اسی سبب سے صوفیوں نے، یہاں تک کہ عیسائی صوفیوں نے بھی جنون کے فوائد کی عمدہ تشریح پروفیسر لیوبا نے اپنی کتاب میں کی ہے، ان دونوں غایتوں کو برحق قرار دیا ہے۔ غالب بھی جنون کو ایک "لذت بخش" اور "ادراک بخش" عارضہ خیال کرتے ہیں ؎

یک قدم وحشت سے درسِ دفترِ امکاں کھلا
جادہ اجزائے دو عالم دشت کا شیرازہ تھا

کچھ نہ کی اپنے جنونِ نارسا نے ورنہ یاں
ذرہ ذرہ روکشِ خورشیدِ عالم تاب تھا

مگر لذتِ ادراک کوئی ایسی ارزاں شے نہیں کہ اسے اور بازار سے خرید لائے۔ اس کے لئے نفس کو ایک جنون یا آشفتگی کی کیفیت سے تکلیف کرنا پڑتا ہے اور دل و جگر میں وہ گرمی پیدا کرنی پڑتی ہے جس کا ذکر غالب نے اس شعر میں کیا ہے ؎

عرض کیجے جوہرِ اندیشہ کی گرمی کہاں
کچھ خیال آیا تھا وحشت کا کہ صحرا جل گیا

یا اس شعر میں کہ ؎

دل از تابِ بلا بگداز و خوں کن
ز دانش کار نکشاید جنوں کن

یہ بہت بڑی حد تک وہ اندازِ نظر ہے جو دانش و جنوں کے متعلق اقبال کے افکار میں بھی ملتا ہے۔ اقبال و غالب کے خیالات کا اسالیب کے ماسوا، کوئی دوسرا پہلو ایسا نہیں جو باہم اتنی مماثلت رکھتا ہو۔ اقبال نے دانشِ رومی کے مقابلے میں، جس کو غالب "دانشِ سرد" کی اصطلاح سے یاد کرتے ہیں۔ جذب و جنوں اور حکیم کے مقابلے میں کلیم اور رازی کے مقابلے میں رومی کو جو اہمیت دی ہے وہ اتنی مسلّم

ہے کہ اس کے لئے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں۔ غالب کی طرح اقبال کے نظریہ میں بھی جنون آشفتگی کی بڑی تقدیس پائی جاتی ہے۔ صرف فرق یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا مجنوں آشفتگی کے باوجود غالب کے مجنوں سے زیادہ با اصول ہے۔ غالب کے مجنوں کی دیوانگی عاشقانہ دیوانگی ہے، مجذوبانہ دیوانگی نہیں۔ مثلاً ذیل کے اشعار میں ؎

عجب نشاط سے جلاد کے چلے ہیں ہم آگے
کہ اپنے سائے سے سر پاؤں سے ہے دو قدم آگے

خدا کے واسطے داد اس جنونِ شوق کی دینا
کہ اس کے در پہ پہنچتے ہیں نامہ بر سے ہم آگے

ظاہر ہے کہ یہ کردار کلیم کے کردار سے مختلف قسم کا کردار ہے جس کی

حلیہ نگاری اقبال نے جابجا کی ہے
غالب کے ہاں غم عشق کے ساتھ وہ غم بھی ہے جسے غم تخلیق کہا جاسکتا ہے۔

نشاط زمزمہ دلذت جگر خواری

یہ وہ غم ہے جس سے فنکار کو ایک تکلیف دہ لذت ملتی ہے یا ایک لذت بخش تکلیف۔ ایک فنکار تخلیق سے پہلے اپنے تجربے کو اپنی شخصیت میں جذب کرتا ہے اور پھر جسم کے ہر ہر بند گنگ سے اس طرح سے باہر لاتا ہے کہ 'جگر خواری' کے باوجود اس میں نشاط زمزمہ کی کیفیت پیدا ہو اسکا حال وہی لوگ جان سکتے ہیں جن کو غم تخلیق سے کبھی سابقہ پڑا ہو۔

بینیم از گدازِ دل در جگر آتشے چو سیل
غالب اگر دم سخن رہ بہ ضمیر من بری

آتش چکد ز بہر بن مویم اگر بفرض
ذوق تو بخود قرار گل و گلستاں دہد

گریہ را در دل نشاطے دیگر است
خندہ برلب ہائے خنداں می زنم

اب اقبال و غالب کی بعض دوسری مماثلتوں کا ذکر آتا ہے۔ غالب کی انا اور اقبال کے فلسفۂ خودی میں بظاہر کوئی علمی یا فکری رابطہ نہیں۔ مگر ان دونوں شاعروں کے ان افکار کے پس پردہ جو شخصی احساس اور نفسی رجحان کارفرما ہے اس کے درمیان ایک رابطہ ضرور قائم کیا جاسکتا ہے۔ انا کی انفرادیت اور اس کا شعور کمال یا آرزوئے کمال "خودی" کے انفرادی و اجتماعی تصورات سے کچھ نہ کچھ رابطہ ضرور رکھتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ غالب کی انا یا شعور خود کا دائرہ بظاہر محدود ہے کیونکہ اس کی وسعت "شخص" کے نفسی ممکنات سے ماورا معلوم نہیں ہوتی مگر حقیقت میں اس شخصی انا کا علاقہ اثر بھی کافی وسیع ہے۔ اور اس کا تعلق ذات شخص کے علاوہ ساری انسانی نوع سے بھی ہے جس کا شعور خود اس کو روحانی ارتقا کی بلند ترین معراج پر پہنچانے کا ذمہ دار ہے اور جب غالب یہ کہتا ہے کہ

میں عدم سے بھی پرے ہوں ورنہ غافل بارہا
میری آہِ آتشیں سے بال عنقا جل گیا

تو اس سے مراد غالب کی ذات واحد نہیں بلکہ وہ ساری نوع ہے جس کا وہ ترجمان ہے صوفیوں کے شعور خود (عرفانِ نفس) کی یہی تشریح ہے اور غالب کا شعور خود بھی عام طور سے صوفیوں کے اس تصور سے جدا نہیں۔ اقبال کے شعور خود میں روحانی اور مادی دونوں قسم کی غایتیں موجود ہیں، مگر صوفیوں کے شعور خود کا تعلق محض روحانی ارتقا سے ہے۔ غالب اور اقبال کی بے خودی میں بھی یہی فرق ہے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ اقبال صرف خودی کے ترجمان ہیں۔ حالانکہ اقبال جتنے خودی کے مبلغ ہیں اسی قدر بے خودی کے بھی شارح ہیں۔ اگرچہ غالب کی خودی و بے خودی اور اقبال کی خودی و بے خودی میں مفہوم اور دائرۂ اثر کے اعتبار سے خاصا فرق ہے پھر بھی ان کے ڈانڈے کئی جگہ باہم مل جاتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح حقیقت اور مجاز میں معناً واضح فرق بھی ہو تب بھی ان کے کئی رخ ہم شکل ہوتے ہیں۔ کم از کم شکلوں اور صورتوں، طریقوں اور وسیلوں میں ہم رنگ ہونے کے کئی وجوہ نکل آتے ہیں، مثلاً اظہار و بیان ہی کو لیجئے۔ غالب کے یہاں جو شدید احساس انا ہے (انفرادی اور قومی) اس کے پیرایہ ہائے اظہار بڑی آسانی سے اقبال کے شعور انا کے ترجمان بن سکتے ہیں۔ اگرچہ عملی تشریح و تعبیر میں جدا ہی کیوں نہ ہوں۔

غالب کی انا کا عارفانہ رنگ تو وہی ہے جو عام صوفیوں کا ہے مگر ان کی انا کا خالص شخصی رخ بھی نہایت نمایاں ہے۔ ان کے شعور خود کی انتہا یہ ہے کہ عالم انفس و آفاق میں روحانی، اور ذہنی بلندی کا کوئی درجہ ایسا نہیں جو ان کو حاصل نہ ہو منصور، موسیٰ فرہاد، زلیخا، مجنوں۔ غرض عاشقی اور روحانیت کی دنیا کا کوئی مشہور فرد ایسا نہیں جس کا کمال ان کے نزدیک عیب دار اور

ناقص نہ ہو۔۔۔ کوہکن؟ وہ تو رسوم و قیود کا بندہ تھا، اناڑی تھا، بے حوصلہ اور پیشہ ور قسم کا آدمی تھا۔ وہ تو یہ سمجھتا تھا کہ پتھروں سے سر پھوڑنے اور پہاڑوں کو کاٹنے سے کوئی شخص کسی کی محبت کا "جیت" سکتا ہے۔

کوہکن نقاشِ یک تمثالِ شیریں تھا اسد
سنگ سے سر مار کر ہووے نہ پیدا آشنا

مجنوں؟ جو "تصویر کے پردے میں بھی عریاں نکلا" ـــ جذبۂ عشق سے خالی تھا، اگر ایسا نہ ہوتا تو لیلیٰ گھر کی سب پابندیوں کو توڑ تاڑ کر صحرا میں کیوں نہ بھاگ آتی! ــــ منصور؟ سو اُن کی "تنگ ظرفی" پر تو غالب کے علاوہ بعض دوسرے "عالی ظرفوں" نے بھی بڑی لے دے کی ہے! یہ سب کیا ہے؟ ذہنی شعورِ ذات اور احساسِ خود جس کے کمال کے سامنے کسی اور کا کمال نظر میں جچتا ہی نہیں۔ یہ سب خودی کی تجلیات ہیں۔ جو کلامِ اقبال میں ایک بصیرت افروز فلسفے کی صورت میں آفتاب بن کر ظاہر ہوئیں

اقبال کے یہاں تسخیر و ستیز کا فلسفہ بھی خودی سے مربوط ہے۔ زندگی، جو خودی کی نمود ہے، دائمی جدل و پیکار سے تشکیل پاتی ہے۔ اسی پیکار سے زندگی ارتقا پذیر ہو کر ان منزلِ کمال کی طرف بڑھتی جاتی ہے جو زندگی کے مقدر میں ہے۔ تسخیر و ستیز اور جدل و پیکار کی معمولی اور ابتدائی علامت ہے قوتِ ارادی کی مضبوطی اور ان نامقبول اثرات کو تسلیم نہ کرنا جو "خود" کو ضعیف کرنے والے ہوں۔ طلبِ دائم، مقاومتِ دائم، جارحانہ پیشقدمی (جس میں خود کا اثبات پایا جاتا ہے) اس تسخیر و پیکار کا مسلّم حربہ ہے۔ یہ حربہ تسخیر کے شخصی، ذہنی، اور اجتماعی سب میدانوں کے لئے ضروری ہے۔ عشق کی ہر صورت اور شوق کے ہر مرحلے میں اسی سے کام چلتا ہے۔ طلب کے ہر سفر میں اسی سے سازِ دیراق مہیا ہوتا ہے۔

اقبال کی شاعری میں تسخیرِ کائنات اور کشودِ جہات کی جو صورتیں پائی جاتی ہیں، وہ تو ظاہر ہی ہیں۔ غالب کے کلام میں بھی ستیز، جارحانہ پیشقدمی اور اثباتِ خودی کی صورتیں کچھ کم ہیں۔ جو ہے اس سے ناآسودگی اور ایک نئی زندگی کی تخلیق و تشکیل، اور اس کے لئے جارحانہ، اور انقلاب آفریں اندازِ فکر، غالب کی کئی غزلیات میں ملتا ہے مثلاً اس غزل میں جس کا مطلع یہ ہے ؎

بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم
قضا بگردشِ رطلِ گراں بگردانیم

اور مقطع یہ ؎

بمن وصالِ تو باور نمی کند غالب
بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم

اہتمام کی یہ حالت ہے کہ ؎

اگر ز شحنہ بود گیر و دار نندیشیم
وگر ز شاہ رسد ارمغاں بگردانیم
اگر کلیم شود ہم زباں سخن نکنیم
وگر خلیل شود میہماں بگردانیم

یا مثلاً اس غزل میں جس کا مطلع یہ ہے ؎

رفتم کہ کہنگی ز تماشا بر افگنم
در بزمِ رنگ و بو نمطے دیگر افگنم

اسی غزل میں وہ مشہور شعر بھی ہے جو اقبال کے محبوب اشعار میں شامل ہے ؎

تا بادہ تلخ تر شود و سینہ ریش تر
بگدازم آبگینہ و در ساغر افگنم

غالب کا یہ مخصوص احساس ان کی ساری شاعری پر چھایا ہوا ہے۔ اور "دامن کو آج اس کے حریفانہ کھینچئے" کی منزل سے لے کر "بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم" تک طلب و سعی اور تگ و تاز کے ہزاروں مرحلے آسکتے ہیں جن میں یہی آرزوئے استیلا اور عزمِ تسخیر نظر آتا ہے۔ اسی اندازِ فکر اور طرزِ احساس

نے غالب کو اقبال کی طرح عمل و توانائی کا شاعر بنایا ہے۔ سخت کوشی و خارا شگافی ان کے افکار کی ایک ننھی موج ہے جس میں تمام نظام فلکی کو درہم برہم کر دینے کی خواہش ہے۔ ع

لئے پھرتا ہے اک دو چار جام واژگوں وہ بھی

—— ایک نئی دنیا آباد کرنے کا عزم اور اس کے لئے جہاد و مجاہدہ کا ارادہ بھی پورا پورا موجود ہے۔ غالب کا عشق بھی اپنی رجحانات و خصوصیات کا آئینہ دار ہے اور ان کا ارتقائے روحانی بھی اپنی منزلوں کی نشان دہی کرتا ہے تسلیم و رضا کا شیوہ، جو حافظ اور ان کے ہمنوا صوفیوں کا مسلک خاص ہے۔ غالب کے یہاں ذرا مشکل ہی سے ملے گا۔ ان کے یہاں تو احتجاج و شکایت کی حس جس نے ان کے اسلوب بیان میں شوخی و طنز کے زہر تک نشتر بھر دیئے ہیں اتنی تند و تیز ہے کہ اس کی بنا پر بعض نے ان کے تشکک کو لا دینی کے مترادف قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غالب کے ذہن میں کفر و ایمان کے متضاد تصورات پائے جاتے ہیں جو ان کے لئے بڑی کشاکش کا باعث ہوتے ہیں۔ ع

ایماں مجھے کھینچے ہے تو روکے ہے مجھے کفر

مگر دراصل یہ سب شوخیٔ اندیشہ ہے۔ غالب کے افکار میں زندگی کی مادی اقدار اور جسم و صورت کے تقاضوں کو جو اہمیت ملی ہے اس کے لحاظ سے بھی غالب بیسویں صدی کے پیش رو معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے یہاں ع

گر بہ معنی نہ رسی جلوۂ صورت چہ کم است

کی صدا بے مقصد نہیں۔ ان کے احساس پر آنے والی صدی کی "صورت" پسندی اور مادیت کی پرچھائیں پڑ گئی تھی۔ اور یہ مصرع اسی رجحان کی خبر دیتا ہے:

شہرتِ شعرم بہ گیتی بعد من خواہد شدن

خلاصہ یہ کہ توانائی، جدل، پیکار، نفرت، احتجاج، اثبات خودی، جارحانہ اقدام، اور طلب دوام و تب و تاب جاوداں کے اعتبار سے بھی" اور ان افکار کے لحاظ سے بھی جن کے لئے پُر جوش اسالیب بیان کی ضرورت ہوتی ہے۔ غالب کی شاعری کو اقبال کی شاعری کی منزلِ اوّل قرار دیا جا سکتا ہے۔ جاوید نامہ میں اقبال نے غالب کو طاہرہ اور منصور کے ساتھ فلکِ مشتری میں دکھایا ہے اور ان کی شخصیت پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے ؎

غالبؔ و حلاج و خاتونِ عجم | شور ہا افگندہ در جانِ حرم
این نواہا روح را بخشد ثبات | گرمیٔ او از درونِ کائنات

غالب کی نوا کی یہی گرمی ان کو اقبال کے سلسلے کا شاعر قرار دیتی ہے۔ غالب و اقبال کی نفسی مماثلتیں بھی کچھ کم قابلِ توجہ نہیں۔ ان کے ذہن و فکر کے رخ بھی عام طور پر ایک ہی ہیں۔ ان کے ادبی ارتقا کے بعض واقعات مثلاً اردو سے زیادہ فارسی سے اعتنا اور اپنے افکار کے لئے نئے اسالیب و تراکیب کی اختراع وغیرہ بھی ان کی ذہنی وحدت کا پتہ دیتے ہیں۔ دونوں کی ذہنی ادبی تربیت کے سرچشمے بھی ایک خاص حد تک مشترک ہیں شعرائے عہد اکبری و جہانگیری کے کلام اور مغلیہ عہد کی روایات سے یہ دونوں شاعر یکساں طور پر مستفید ہوتے ہیں۔ غرض یہ اور اس قسم کے کئی اور وجوہ یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کہ غالب کی شاعری کو اقبال کی شاعری سے وہی نسبت ہے جو نمود سحر کو طلوع آفتاب سے ہوتی ہے۔ غالب کی دوسری پیشگوئیوں کی طرح ان کی یہ پیشگوئی بھی صحیح ثابت ہوئی ؎

خارہا از اثرِ گرمیٔ رفتارم سوخت
منتے بر قدمِ راہرواں است مرا

کتنے جوہر ہیں غربت میں ویراں ابھی
کتنے گوشے ہیں دل کے پریشاں ابھی
درد کتنے ہیں محتاجِ درماں ابھی
دور کتنا ہے انساں سے انساں ابھی
کتنے لب قطرۂ علم سے دور ہیں
کتنے دیدے ہیں یارب کہ بے نور ہیں
مجھکو اس کور دنیا میں رہنا نہیں
کر دکھانا ہے کچھ صرف کہنا نہیں

(حفیظ)

اقبال اور نطشے

بشیر ڈار

اس موضوع پر اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں اقبال نے اپنے مؤقف کی وضاحت بھی کی ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اقبال کے ہاں انسان کامل کا تصور نیٹشے سے ماخوذ ہے۔ اس کے علاوہ اسرارِ خودی میں فلسفۂ سخت کوشی کی تعلیم سے بھی بعض ناقدین نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ تمام خیالات جرمن فلسفی سے ماخوذ ہیں۔

جب اسرارِ خودی کا انگریزی ترجمہ انگلستان میں شائع ہوا (۱۹۲۰ء) تو اقبالؔ نے اس کے لئے بطور مقدمہ ڈاکٹر نکلسن کو ایک مختصر سا مقالہ لکھ کر بھیجا جس میں انہوں نے اپنے نقطۂ نگاہ کی وضاحت کی تھی۔ یہ مقدمہ اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمے کے شروع میں موجود ہے۔ اس کے آخر میں اقبال لکھتے ہیں:-

"اس زمین پر حکومت الٰہیہ کا مفہوم محض یہ ہے کہ اس دنیا میں بہتر افراد پر مشتمل ایک جمہوریت قائم ہو اور جس کا سربراہ تمام انسانوں میں سے بہترین فرد ہو ایسے نصب العینی انسانوں کا ایک تخیلاتی نقشہ نیٹشے کے ذہن میں ضرور موجود تھا۔ لیکن بدقسمتی سے الحاد اور اشرافی تعصبات نے اس کو گمراہ کر دیا۔"

اس اقتباس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کامل کا جو نقشہ نیٹشے کے ذہن میں تھا۔ وہ اقبالؔ کے لئے کسی طرح بھی قابلِ قبول نہیں تھا۔

جب اسرارِ خودی کا انگریزی میں ترجمہ شائع ہوا تو بعض انگریز ناقدین نے اسی غلط فہمی کا اظہار کیا۔ چنانچہ اقبال کو ان کا جواب دینا پڑا۔ ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

"بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نیٹشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے۔ دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں ـــــ وہ (یعنی ڈکنس) انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا یہی وجہ ہے کہ اس نے غلط مبحث کر کے میرے انسان کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل (یہ خط ۱۹۲۰ء کے قریب لکھا گیا تھا) انسان کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے۔ جب نہ تو نیٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا نہ اس کی کتابیں میری نظروں سے گزری تھیں۔ یہ مضمون انڈین انٹی کویری میں شائع ہوا۔

مسٹر ڈکنسن نے میرے فلسفہ سخت کوشی کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے اس سلسلے میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا مدار علیہ وہ تصورات ہیں۔ جو میں نے انسان اور حقیقت کے متعلق بیان کئے ہیں ـــــ میری نگاہ میں بقائے شخصی اور زندگی کے ارتقا کے لئے تصادم ناگزیر ہے۔ نیٹشے بقائے شخصی کا منکر تھا ـــــ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔ اس کے برعکس نیٹشے کے لئے اس تصادم کی ضرورت محض سیاسی وجہ سے ہے۔"

ان واضح تصریحات کے باوجود لوگوں میں غلط فہمیاں قائم رہیں۔ بعد میں ایک انگریز مورخ ۱۹۳۲ء میں ہندوستان آیا۔ اس نے اقبال سے لاہور میں ملاقات کی

مختلف موضوعات پر بحث کرتے ہوئے اس نے نیٹشے کے متعلق چند سوالات پوچھے اس پر اقبال کو پھر اپنے نقطۂ نگاہ کی تشریح کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ چنانچہ انگریزی میں چند صفحوں کا ایک مختصر سا تشریحی نوٹ تحریر کروا کر اسے بھیج دیا۔ یہ تشریحی نوٹ انگریزی میں تو دستیاب ہے اور شائع بھی ہو چکا ہے۔ لیکن جہاں تک میرا خیال ہے۔ اردو میں شائع نہیں ہوا۔ اقبال اور نیٹشے کے تقابلی مطالعے کے لئے یہ نوٹ بے حد ضروری ہے۔ اس لئے اسے یہاں درج کیا جا رہا ہے۔

خودی

اسرارِ خودی کی تعلیم کا مدار دو باتوں پر ہے۔ (۱) اس کائنات کا مرکزی نقطہ خودی یا ذات ہے۔ عہدِ عتیق نے اس ذات مطلقہ کے لئے "میں ہوں" کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ قرآنِ حکیم نے اس ذاتِ حقیقی کو مندرجہ ذیل عظیم الشان الفاظ میں بیان کیا ہے۔ (۵۹: ۲۲، ۲۳، ۲۴):

هو اللّٰہ الذی لا الٰہ الا هو الملک القدوس السلم المؤمن
المهیمن العزیز الجبار المتکبر سبحان اللّٰہ عما یشرکون
هو اللہ الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنیٰ یسبح له
ما فی السموات و الارض وهو العزیز

ترجمہ:۔ وہ اللہ جس کے سوا کوئی اور معبود نہیں۔ وہ اقتدار کا مالک اور پاک ہے، امن دینے والا، نگہبانی کرنے والا، زبردست خرابی کو دور کرنے والا عظمت والا، وہ ان عیوب سے پاک ہے جو لوگ اس کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ وہ اللہ ہے پیدا کرنے والا، ٹھیک ٹھیک بنانے والا اور صورت بخشنے والا اس کے اچھے اچھے نام ہیں۔ سب چیزیں اس کی تسبیح کرتی ہیں۔ وہ زبردست حکمت والا ہے

اس سلسلے میں اسرارِ خودی میں تمہید کے بعد جب اصل کتاب شروع ہوتی تو اس کا عنوان اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اصل نظام عالم از خودی است وتسلسل حیات تعینات وجود بر استحکام خودی انحصار دارد۔ اس کا مطلب یہ واضح کرتا ہے کہ تمام وجود کا انحصار "خودی" پر ہے۔

(ب) انسان کے وجود میں یہ ذات یعنی خودی اور "میں ہوں" ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کمتر خودی کو قرآنِ حکیم نے مختلف الفاظ سے بیان کیا ہے۔

مثلاً ضعیف (۴: ۲۸) کفور (ناشکر گزار ۲۲: ۶۶) عجول (جلدی کرنے والا ۱۷: ۱۱) ظلوم وجہول (۳۳: ۷۲) لیکن اس کے ساتھ اسے احسن تقویم (۹۵: ۴) امانتِ خداوندی کا حامل (۳۳: ۷۲) علی نفسہ بصیرۃ (۷۵: ۱۴) کے الفاظ سے متصف کیا ہے چنانچہ کمزوریوں اور کوتاہیوں کے باوجود انسان کا معاملہ امید افزا ہے۔ قرآنِ حکیم میں دو مختلف جگہوں پر مذکور ہے۔ پہلی جگہ کہا گیا ہے کہ بلیٰ قادرین علیٰ ان نسوی بنانہ یعنی خدائے تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ انسان کو مدت کے بعد مکمل شکل میں ظاہر کرے (۷۵: ۴) دوسری جگہ کہا گیا ہے ایحسب الانسان ان یترک سدی (۷۵: ۳۶) کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے ایک بے کار شے سمجھ کر چھوڑ دیا جائے گا؟

وہ نازک سا وجود جسے ہم "میں" یا خودی کہتے ہیں ایک ہلکے سے صدمے سے اپنی انفرادیت ختم کر سکتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کا مستقبل ہے اور اگر وہ چاہے تو اس کائنات میں ایک مستقل پائدار وجود کا حامل ہو سکتا ہے بشرطیکہ وہ ایک خاص قسم کے لائحہ عمل کے مطابق زندہ بسر کرے۔ اس میں ارتقاء نشوونما کی خاصیت مضمر ہے جیسا کہ قرآن مجید میں آتا ہے قد افلح من زکہا اور اس طرح اس میں فنا اور ناپید ہونے کے امکانات بھی موجود ہیں۔ جس کے متعلق قرآن حکیم کہتا ہے —
وقد خاب من دسہا (۹۱: ۱۰) خدا نے انسان کو نیکی اور بدی کے راستے سمجھا دیئے۔ وہ شخص کامیاب ہے۔ جس نے اپنے نفس کو پھلنے پھولنے کا موقع دیا۔ اور جس نے اس کی صلاحیتوں کو دبائے رکھا وہ زندگی میں ناکام ہے۔ وہ کائنات کا ایک حقیر ذرہ ہے۔ لیکن اس کی کوشش ہوتی ہے کہ وہ اپنے اس ماحول سے ہر وہ شے حاصل کرے جو اس کی پوشیدہ صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکتی ہے۔ وہ خدا کی صفات سے متصف ہونے کی پوری پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ چنانچہ تخلقو باخلاق اللہ مشہور روایت ہے اور اس طرح وہ اس زمین پر خلیفۃ اللہ کا مقام حاصل کر لیتا ہے۔ اسرارِ خودی میں اس روحانی ارتقاء کی مختلف منزلیں یوں بیان کی گئی ہیں۔

(ل) اطاعت۔ اس سے مراد شریعتِ اسلامیہ کی مکمل پیروی ہے۔ اس کی مثال اونٹ سے دی گئی ہے۔

(ب) ضبطِ نفس

(ج) نیابتِ الٰہیہ انسانی خودی کے نشوو ارتقاء کے یہ تین منازل بظاہر نیٹشے کے ہاں کے تین درجوں کے مماثل نظر آتے ہیں اور اس سے بعض لوگوں نے غلط نتیجہ اخذ کیا

ہے۔ اسرارِ خودی کے ناظرین کی سہولت کے لئے میں یہ عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ اس میں جس روحانی وجود یعنی خودی کا ذکر کیا گیا ہے۔ نیٹشے اس پر یقین نہیں رکھتا۔ اس کے لئے نیٹشے کی کتاب (WILL TO POWER) جلد دوم نمبر ۱۲-۲۰ دیکھئے۔

نیٹشے کے نزدیک انسانی انا ایک غیر حقیقی شے ہے۔ اگر ہم محض عقلی طور پر اس پر نگاہ ڈالیں۔ تو نیٹشے کا یہ نتیجہ غلط نہیں۔ کانٹ اپنی کتاب "تنقید عقل محض" میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ذات خداوندی، بقائے شخصی اور اختیار، محض التباسات ہیں اور حقیقت سے ان کا کوئی رشتہ نہیں تاہم اس زندگی میں تجربی طور پر یہ تصورات فائدہ مند ہیں۔ نیٹشے نے کانٹ کے ان نظریات کو جوں کا توں تسلیم کر لیا۔ لیکن اس کے برعکس ایک دوسرا نقطۂ نگاہ بھی ہے اور وہ نقطۂ نگاہ ہے۔ داخلی تجربات کا۔ اگر ہم اپنے داخلی تجربہ اور شخصی واردات پر بھروسہ کریں تو یہ انا ایک حقیقی واقعہ ہے۔ اس سلسلے میں بریڈلے کی بحث کو سامنے رکھیئے جو منطقی طور پر اس انا کی نفی کرتے ہوئے بھی اس کی حقیقت سے انکار ممکن نہیں۔ آپ ہزار بار کہیں کہ وہ نہیں ہے۔ پھر بھی وہ اپنا وجود آپ سے منوا لیتا ہے۔ کانٹ اور نیٹشے سے کہیں زیادہ لائبنز LEIBNIZ حقیقت کے قریب ہے۔ کا خیال ہے کہ موناد (MONAD) یعنی انائی ایٹم ایک حقیقت مطلقہ ہے۔ اس نے یہ غلطی ضرور کی کہ اس نے موناد کو غیر سے منقطع کر لیا۔ موناد کا محدود فی الذات اور منقطع عن الغیر کا تصور واقعہ کے خلاف ہے چونکہ ہم جانتے ہیں کہ انا تعلیم اور تجربہ سے ترقی پذیر ہوتا ہے۔ اس لئے انسانی انا کے متعلق یہ سوال نہیں اٹھانا چاہیے کہ وہ جوہر (SUBSTANCE) ہے یا نہیں۔ ہمارے متکلمین نے یہی سوال اٹھایا تھا۔ لیکن ان تمام مباحث کا نتیجہ کچھ نہیں نکلا۔ میرے نزدیک جو اہم سوال کیا جانا چاہیے۔ وہ یہ ہے کہ آیا یہ ضعیف مخلوق اور مجبور انا (مجبور اس معنی میں کہ اس کی زندگی اور نشو و نما کا انحصار غیروں پر ہے) موت کا صدمہ برداشت کرنے کی اہلیت رکھتا ہے اور اس طرح اس کائنات میں ایک مستقل اور پائدار حیثیت کا حامل ہو سکتا ہے؟ اسرارِ خودی میں اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی گئی۔ یہ جواب فلسفیانہ اصطلاحات میں تو نہیں صرف شاعرانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ انسانی انا اگر ایک خاص طریقۂ زندگی اختیار کرے تو وہ لافانی ہو سکتی ہے اور اس طرح وہ حقیقت ازلی کے مشاہدہ ذاتی کے نور سے مستفیض ہو سکتی ہے۔ اس ارتقا اور استفاضہ کے چند درجات ہیں جن کو اسرارِ خودی میں بیان کیا گیا ہے۔ اس طرح اگر آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ اسرارِ خودی اور نیٹشے میں بعد المشرقین ہے۔ اسرارِ خودی کا بنیادی محور ذات انا ہے اور یہ وہ ذات انا ہے جس پر نیٹشے کا ایمان ہی نہیں۔

انسان کامل یا فوق البشر

نیٹشے کے فوق البشر کا تصور سرتا سر مادیت پر مبنی ہے۔ ممکن ہے یورپی ادب میں یہ تصور انوکھا ہو۔ ایمرسن میں اس قسم کا تصور انوکھا ہو۔ ایمرسن میں اس قسم کا تصور موجود تھا۔ جس کو وہ (OVER MAN) یعنی "انسان بالا" کا نام دیتا ہے۔ اس کا زیادہ امکان ہے کہ نیٹشے نے یہ تصور اسلامی یا مشرقی ادب سے مستعار لیا ہو۔ اور مادیت کے رنگ میں پیش کر کے اس کی اصل ہیئت کو مسخ کر دیا۔ اسلامی ادب میں نیٹشے کی اصطلاح سوپرمین کے لئے انسان کامل کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ کوئی ۳۶ سال ہوئے جب میں کالج کی تعلیم سے فارغ ہوا تھا۔ تو میں نے اس موضوع پر ایک مقالہ لکھا تھا۔ پہلے تو وہ رسالہ انڈین انٹی کیوری (بمبئی) میں شائع ہوا۔ اور اب وہ میری کتاب "فلسفۂ عجم" کا حصہ ہے۔

چونکہ نیٹشے مادیت کا حامی ہے اس لئے وہ لفظ "نفس" (SPIRIT) کو استعمال نہیں کر سکتا البتہ اگر نفس سے مراد زندگی کے مابعد الطبیعی مظاہر ہوں تو اس معنی میں لفظ "نفس" اس کے ہاں استعمال ہوا ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کی پہلی منزل کا نشان اونٹ ہے۔ جو اس کے خیال میں بوجھ اٹھانے والی قوت کا حامل ہے۔ دوسری منزل کا نشان شیر ہے جو رحم سے عاری ہو کر دوسروں کو جان سے مار ڈالتا ہے۔ رحم نیٹشے کی نگاہ میں نیکی نہیں بدی ہے۔ تیسری منزل کا نشان بچہ ہے۔ یعنی فوق البشر نیکی اور بدی کی منزل سے بچے کی طرح بالا ہو چکا ہے۔ اور کسی قانون کا پابند نہیں رہتا۔ یہ مادیت خالص ہے۔ جو انسانی خودی کو ایک دیو کی شکل میں تبدیل کر دیتی ہے۔ اور پھر نیٹشے کے خیال میں انسانی بقا کا تصور محض یہ ہے کہ یہ کائنات اور اس کی ہر شے جاندار و بے جان فنا کے بعد دوبارہ اسی حالت میں وجود میں آئیں گی اور یہ فنا اور بقا کا عمل ان گنت دفعہ جاری رہے گا اور اس فنا اور بازگشت میں یہ حیوان سرشت انسان بار بار اس سرزمین پر نمودار ہوگا اور اپنی حیوانیت کے مظاہروں سے اس زمین پر ظلم و استبداد کا دور دورہ کرے گا۔ نیٹشے کا یہ تصور رجعت ابدی یعنی یہ کائنات اور انسان وغیرہ بار بار فنا کے بعد پھر نمودار ہوتے رہیں گے۔

درحقیقت اس کے غلط تصورِ وقت کا نتیجہ ہے۔ اس کے نزدیک گھڑیوں سے جس وقت کو شمار کیا جاتا ہے۔ وہی حقیقی وقت ہے۔ اس نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو اسرارِ خودی نیٹشے کے نظریے سے ایک بالکل مختلف نظریہ پیش کرتی ہے۔ نیٹشے نے کبھی وقت کے تصور پر غور نہیں کیا اور اس لئے اس نے قدیم ہندو اور یونانی تصورِ وقت کو جوں کا توں تسلیم کر لیا۔ ان کے نزدیک وقت کی حرکت دوری ہے۔ اسرارِ خودی میں وقت کی حرکت دوری ہے۔ اسرارِ خودی میں وقت کی حرکت ایک خطِ مستقیم میں دکھائی گئی ہے۔ نیٹشے کی رو سے زندگی محض تکرار ہے۔ اسرارِ خودی کی رو سے زندگی تخلیق ہے۔ اسلام کی رو سے انسانِ کامل کے کمال کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ وقت کے اس تصور کی حقیقت کا صحیح احساس کرے۔ وقت کے اس تصور کو ہم ابدی آن (ETERNAL NOW) کہتے ہیں۔ نیٹشے کے نزدیک ابدی آن کی کوئی حقیقت نہیں اس کے علاوہ یوں سمجھئے کہ نیٹشے کا فوق البشر حیاتیاتی پیداوار ہے اسلامی انسانِ کامل اخلاقی اور روحانی عوامل کے نتیجے میں ظاہر ہوتا ہے۔

نیٹشے کی مادیت

نیٹشے اس کائنات میں کسی روحانی مقصدیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک تاریخ میں کسی اخلاقی اصول کی کارفرمائی نہیں۔ عدل، نیکی، فرض، محبت جیسے اخلاقی تصورات بے معنی ہیں۔ تاریخ کا عمل محض اقتصادی قوتوں کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے اور اگر کوئی اصول اس میں اثر انداز نظر آتا ہے وہ صرف "قوت" کا اصول ہے۔ یعنی جو زیادہ طاقتور ہے وہی حق پر ہے۔

نیٹشے اور کارل مارکس دونوں نے تاریخ کی مادی تعبیر کا تصور ہیگل کے ان پیروؤں سے لیا جو سیاست میں بائیں طرف کا رجحان رکھتے تھے اور ایک لمحے کے لئے بھی اس پر ناقدانہ نگاہ نہیں ڈالی۔ لیکن اس کو قبول کر لینے کے بعد دونوں نے اس سے متضاد نتائج حاصل کئے۔ کارل مارکس کہتا ہے کہ تاریخی اسباب کے زیرِ اثر اقتدار آخرکار مزدور طبقے کے ہاتھ میں منتقل ہو کر رہے گا اس لئے مزدوروں کا فرض ہے کہ وہ سرمایہ داروں کے ہاتھ سے جبراً اقتدار چھین لیں اور دنیا میں ایک نئے معاشرتی نظام کی بنیاد رکھیں۔ اس کے برعکس نیٹشے کا خیال ہے کہ تاریخی عوامل کے زیرِ اثر انسان برتر اقتدار کی قوت سے محروم ہو کر رہ گیا ہے۔ اس لئے اس کا فرض ہے کہ وہ اپنے حق کو واپس لینے کے لئے جد و جہد کرے اور عوام کالانعام کو ان کے صحیح مقام پر واپس بھیج دے یعنی وہ صرف مزدوری کریں اور اس طرح برتر انسانوں کی خاموشی سے خدمت کریں۔ تاریخی عمل کی مادی تعبیر نے کارل مارکس اور نیٹشے دونوں کو غلط رستے پر ڈال دیا۔ اگرچہ یہ کہنا صحیح ہو گا کہ اس کا زہریلا اثر کارل مارکس پر زیادہ ہوا۔

خودی کا مفہوم

لفظ خودی کا استعمال بڑے رد و کد کے بعد اختیار کیا گیا۔ ادبی نقطۂ نگاہ سے اس اصطلاح میں کئی نقائص ہیں اور اخلاقی حیثیت میں یہ لفظ اردو اور فارسی میں برے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اس مابعد الطبیعی حقیقت یعنی "انا" کو ظاہر کرنے کے لئے بعض دوسرے الفاظ بھی ہیں۔ مثلاً انا، ذات، نفس، شخص، انانیت وغیرہ لیکن یہ بھی اسی طرح غیر موزوں ہیں۔ مجھے ایک ایسے لفظ کی تلاش تھی جو نفسِ انسانی کے مفہوم کو ادا بھی کرے اور اس میں کسی قسم کے اخلاقی معنی مضمر نہ ہوں۔ جہاں تک میں معلوم کر سکا ہوں اردو فارسی میں کوئی ایسا لفظ نہیں۔ فارسی کا لفظ "من" بھی ٹھیک نہیں اور اس میں وہی برائی ہے۔ جو دوسرے الفاظ میں ہے۔ اس تمام کشمکش میں شعری مقتضیات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے لفظ خودی کا انتخاب کیا گیا۔ فارسی زبان میں خودی کا لفظ محض نفس کے لئے استعمال ہوا ہے اور اس کی مثالیں بھی موجود ہیں جہاں یہ لفظ اس کے اخلاقی تقاضوں سے علیحدہ ہو کر استعمال کیا گیا ہے۔ مابعد الطبیعی طور پر لفظ خودی کو احساسِ نفس یا تعینِ ذات کے مفہوم کو ادا کرنے کے لئے اختیار کیا گیا اور یہی ہر انسان کی انفرادیت کا مظہر ہے۔ اس میں کسی قسم کے اخلاقی مضمرات نہیں چنانچہ زبورِ عجم (صفحہ ۱۰۲) میں میں نے کہا ہے۔

گرفتم ایں کہ شرابِ خودی بسے تلخ است
بدردِ خویش نگر زہر ما بدرماں کش

یہ مانا کہ خودی کی شراب بہت تلخ اور کڑوی ہے لیکن میرا مشورہ یہ ہے کہ اپنی بیماری پر نظر ڈال اور اس بیماری کے علاج کے لئے زہر یعنی کڑوی شراب پی لے کیونکہ میرے خیال میں اس کے علاوہ تیری بیماری کا کوئی اور مداوا نہیں۔

جب میں نفیٔ ذات کو برا سمجھ کر تنقید کرتا ہوں تو نفیٔ ذات سے میری مراد اخلاقی

ضبطِ نفس نہیں کیونکہ ضبطِ نفس اخلاقی حیثیت سے تو انسان کی صحیح نشوونما کے ناگزیر ہے نفیٔ ذات کی تدبیر سے میں ان طریقوں کی مذمت کرنا چاہتا ہوں جن کا مقصد "انا" کی مابعد الطبیعی قوت کو ختم اور فنا کرنا ہوتا ہے کیونکہ اس کے فنا کا مطلب یہ ہوا کہ وہ معدوم ہو جانے اور شخصی بقا کی نعمت سے بے بہرہ ہے۔ اسلامی تصوف کا مقصد میری نگاہ میں اس "خودی" کا فنا ہونا نہیں۔ تصوف میں "فنا" کی اصطلاح سے مراد عدم وجود نہیں بلکہ انسانی خودی کا خدائی خودی کے آگے مکمل طور پر سر تسلیم خم کرنا ہے۔ اسلامی تصوف کا نصب العین ایک ایسی منزل ہے۔ جو فنا کے بعد آتی ہے اور جسے بقا کہتے ہیں اور جو میرے نقطۂ نگاہ سے فنا کی منزل سے کہیں اعلیٰ اور ارفع ہے اور جو اثبات ذات کا بلند ترین مرتبہ ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ (اسرار خودی صفحہ ۹۴)

پختہ مثل سنگ شو الماس باش

تو اس سے میرا مفہوم نیٹشے کی طرح یہ نہیں کہ رحم اور انسانی ہمدردی کو ترک کر دیا جائے۔ میرا مفہوم صرف یہ ہے کہ خودی کے متفرق اور منتشر اجزا کو اس طرح ہم آہنگ کیا جائے اور ان میں اس طرح یکجہتی پیدا کی جائے کہ وہ ان تمام قوتوں کو شکست دے سکے جو اس کی شخصی بقا کے حصول میں مزاحم ہوں۔

اخلاقی طور پر لفظ خودی کا مفہوم جیسا کہ میں نے استعمال کیا ہے ان تمام تصورات کا حامل ہے۔ جو خود اعتمادی، عزت نفس، بقائے خود وغیرہ میں مضمر ہیں۔ بلکہ میں تو یہاں تک بھی کہنے کو تیار ہوں کہ اس میں مثبت طور پر اثبات ذات کا مفہوم بھی شامل ہے۔ جب زندگی کی بقا اور صداقت، عدل اور فرض جیسے مقاصد کی تکمیل کے لئے اس کی ضرورت محسوس ہو۔ میری نگاہ میں ایسا عمل اخلاقی حدود میں شامل ہے کیونکہ یہ خودی کے قویٰ میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں مددگار ہوتا ہے اور اس کو فنا اور منتشر ہونے سے محفوظ رکھتے ہوئے اس میں پختگی اور صلابت پیدا کرتا ہے۔ عملی طور پر یہ مابعد الطبیعی خودی دو بنیادی حقوق کی حامل ہے۔ یعنی زندگی اور آزادیٔ اختیار کے دو حقوق جو قانون خداوندی کے ماتحت رہ کر وہ استعمال کر سکتی ہے"۔

اقبال نے اس بیان میں اپنے اور نیٹشے کے خیالات کا فرق بالکل واضح طور پر بیان کر دیا ہے۔ لیکن اس سے یہ مراد نہیں لینی چاہیئے کہ اقبال کے نزدیک وہ کسی طرح بھی قابل التفات نہیں۔ بعض محققین نے اقبال اور نیٹشے کے علمی تعلقات پر کافی روشنی ڈالی ہے۔ لیکن یہاں میرا مقصد صرف یہ دکھانا ہے کہ اقبال نے اپنے کلام میں نیٹشے کے متعلق کیا کچھ کہا ہے۔

اسرار خودی (طبع ۱۹۱۵ء) کے بعد نیٹشے کا ذکر پیام مشرق (طبع ۱۹۲۳ء) میں ملتا ہے۔ اس نظم کا عنوان ہے "شوپن ہار و نیٹشا" (صفحہ ۲۴۴) اس نظم میں دونوں کے فلسفیانہ نظریات کا مقابلہ کر کے موخر الذکر کی برتری ثابت کی گئی ہے۔ شوپن ہار قنوطیت مطلقہ کا علمبردار تھا۔ اس کے نزدیک کائنات ایک کورانہ ارادے کی پیداوار ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر طرف دکھ، مصیبت، واویلا اور رنج کا دور دورہ ہے انسان اس چکر سے نجات حاصل نہیں کر سکتا۔ عارضی طور پر موسیقی اور دیگر فنون لطیفہ کے ذریعے کچھ سکون میسر آ سکتا ہے۔ لیکن حقیقی نجات تو شاید موت کو خوش آمدید کہنے میں مضمر ہو۔ نیٹشے ابتدا میں شوپن ہار کا پرجوش معتقد تھا۔ لیکن بہت جلد اس نے اس گورکھ دھندے سے نجات حاصل کر لی۔ اس کے نزدیک یہ زندگی اپنی تمام تکلیفوں اور دکھوں کے باوجود اس قابل ہے کہ اس سے پورا پورا استفادہ کیا جائے۔ ان نظریات کو اقبال نے ایک تمثیل سے بیان کیا ہے۔ ایک پرندہ درخت سے اڑا تو اسے کانٹا چبھ گیا۔ اس پر اس نے واویلا شروع کر دیا۔ اس کے پاس ہی ہد ہد بیٹھا تھا۔ اس نے اپنی چونچ سے وہ کانٹا نکال دیا اور اس کی تکلیف کی علت دفع کر دی۔ اس پر اقبال کہتے ہیں۔

در دل ز درد ساز اگر خستہ تن شوی
خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

پیام مشرق میں دوسری جگہ (صفحہ ۲۲۸) نیٹشے پر دو اشعار ہیں۔ ایک مغربی نقاد نے اس کو ایک مست بیل سے تشبیہ دی تھی۔ جو کسی چینی خانے میں گھس کر تمام قیمتی ظروف کو پاش پاش کر دے اسی تشبیہ کو سامنے رکھ کر اقبال نے یہ شعر کہتے ہیں۔

از سستیٔ عناصر انساں دلش تپید
فکر حکیم پیکر محکم تر آفرید
افگند در فرنگ صد آشوب تازہ
دیوانۂ بکارگہ شیشہ گر رسید

ان اشعار میں اقبال نے نیٹشے کے چند اہم تصورات کا ذکر کیا ہے۔ حقیقی انسان کی تلاش ایک قدیم تصور ہے۔ انسانوں کے اس ہجوم میں بقول مولانا روم "دام و د

تو بہر جگہ ملتے ہیں۔ لیکن رستم دستاں و شیرِ خدا کمیاب ہیں۔ اس کے باوجود ایک بلند کردار انسان کی ضرورت ہمیشہ محسوس ہوتی رہی ہے۔ یونان کا حکیم دیوجانس کلبی ہو یا قونیہ میں مقیم جلال الدین رومی ہو۔

زیں ہمرہان سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستم دستانم آرزوست

نیٹشے کے ذہن میں یہی تصور کار فرما تھا۔ اور اسی کی آرزو اسے فوق البشر کے تصور تک لے گئی دوسری خصوصی بات جو ان اشعار میں نیٹشے سے منسوب کی گئی ہے وہ اس کے انقلابی تصورات ہیں۔ جن کے باعث تمام یورپ میں ایک کھلبلی سی پڑ گئی تھی۔ اس کے انہی تصورات کے متعلق پیام مشرق کی تیسری نظم (صفحہ ۲۴۱) میں واضح اشارات موجود ہیں۔

گر نوا خواہی ز پیشِ او گریز
در نئے کلکش غریوِ تندر است
نیشتر اندر دلِ مغرب فشرد
دستش از خونِ چلیپا احمر است
آنکہ بر طرحِ حرم بتخانہ ساخت
قلبِ او مومن دماغش کافر است
خویش را در نارِ آں نمرود سوخت
زانکہ بستانِ خلیل از آذر است

اس نظم کے ساتھ اقبال نے فٹ نوٹ میں تشریح کی ہے۔ نیٹشے نے مسیحی اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا دماغ اس لئے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے گو بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہب اسلام کے قریب ہیں۔

اس سے پہلے دو شعروں میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے جو اس سے پہلی نظم میں کیا ہے۔ یعنی نیٹشے کے انقلابی تصورات نے یورپ میں ہلچل مچا دی۔ جس نئی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ خونِ چلیپا کا ذکر ہے یعنی نیٹشے نے عیسائیت کے خلاف جہاد کا اعلان کیا۔ نیٹشے کا خیال ہے کہ عیسائیت نے جس نظامِ اخلاق کی تعلیم دی ہے۔ وہ سرتاپا نفئ ذات کا تقاضا کرتا ہے۔ یعنی معاشرتی زندگی اور اس کے تقاضوں سے منہ پھیر کر صرف انفرادی فلاح پر زور دیا ہے اور جو اخلاق وہ افراد میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ وہ انسان کو طاقتور اور پُرعزم بنانے کی بجائے مسکین کمزور اور صابر بنانے پر زور دیتا ہے۔ نیٹشے نے جہاں عیسائیت کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے اسلامی تہذیب کی بے اندازہ تعریف کی ہے لیکن نیٹشے اپنے معاصرانہ علمی روایات سے پوری طرح آزاد نہ ہو سکا اس لئے وہ مادیت اور انکارِ خدا کے نظریات سے بچ نہ سکا۔ اگرچہ عقلی طور پر وہ الحاد کفر کا علمبردار رہا تاہم جن اخلاقی صفات کا وہ حامل تھا اور جس طرح اس نے مغرب کی معاشرتی زندگی پر تنقید کی اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اسلامی اقدار کا حامی تھا اس لئے اقبال نے اس کے متعلق کہا ہے کہ اس کا دل مومن تھا۔ آخری شعر میں ایک بڑی اہم حقیقت کی طرف اشارہ ہے اقبال میں ایک بڑی اہم حقیقت کی طرف اشارہ ہے اقبال کے ہاں جہاں محمدؐ اور ابولہب کے تصادم کا بار بار ذکر آتا ہے اسی طرح نارِ نمرود اور ایمانِ خلیل کے تصادم کا ذکر بھی کئی جگہ آیا ہے۔ (پیام مشرق (صفحہ ۶۸) میں)

شبے بہ میکدہ خوش گفت پیرِ زندہ دلے
بہ ہر زمانہ خلیل است و آتشِ نمرود

جب اقبال یہ مشورہ دیتا ہے کہ اپنے آپ کو اس نمرود کی آگ میں ڈال تب جا کر اس آگ سے گلزارِ ابراہیم نمودار ہوگا تو میرا خیال ہے کہ اقبال پر ذاتی طور پر یہ واردات گزری ہے۔ جب اقبال انگلستان پہنچے تو ان دنوں نیٹشے کا غلغلہ ہر جگہ تھا۔ معلوم ہوتا ہے اقبال نے اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ اس وقت انگلستان دنیا میں ایک عظیم الشان مملکت سمجھا جاتا تھا اور اس کا مستقبل نہایت شاندار تھا لیکن نیٹشے نے جس طور پر یورپ اور عیسائیت پر تنقید کی اس نے اقبال کو خوابِ غفلت سے چونکا دیا۔ اس حقیقت کا شاید پہلی دفعہ احساس ہوا کہ انسانی زندگی کا مستقبل یورپ سے وابستہ نہیں بلکہ دنیا کی نجات کے لئے انسان کو اسلام کی طرف لوٹنا ہوگا۔ اسی حقیقت کا اعلان اقبال نے اپنی اس نظم میں کیا ہے۔ جس کا عنوان ہے "عبدالقادر کے نام"

رختِ جاں بتکدۂ چیں سے اٹھا لیں اپنا
سب کو محوِ رخِ سعدیٰ و سلیمیٰ کر دیں

اور اسی طرح مارچ ۱۹۰۷ء کی ایک نظم میں واضح طور پر کہتے ہیں:۔

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہو گا

یہ تمام نتائج آتش نمرود سے ہو کر گزرنے کے بعد حاصل ہوئے تھے اور یہ نتائج اپنی حقیقت کے لحاظ سے بستان خلیل سے کم نہیں۔

عذاب دانش حاضر سے با خبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالدیا گیا ہوں مثل خلیل

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۳۱ء کے لگ بھگ نیٹشے کے متعلق اقبال کے نظریے میں کچھ تبدیلی واقع ہوئی۔ اس کے آثار پہلی دفعہ جاوید نامے میں نظر آتے ہیں یہاں اس کے نظریات کو بیان کرتے ہوئے اقبال نے اسے "حلاج بشہر خود غریب" اور "حلاج بے دار و رس" کے ناموں سے پکارا اور اس کے لئے اسلامی تصوف کی اصطلاح "مجذوب" استعمال کی۔

بیان کیا جاتا ہے کہ نیٹشے اپنی عمر کے آخری دور میں دیوانگی میں مبتلا ہو گیا تھا۔ اقبال کا خیال ہے کہ یہ دیوانگی جذب و عشق کی فراوانی کا نتیجہ تھی۔ وہ اپنے مذہبی تجربات کا صحیح طور پر تجزیہ نہ کر سکا اور بد قسمتی سے اسے کوئی قابلِ اعتماد روحانی رہنما بھی میسر نہ آسکا۔ ہمارے ہاں تصوف کی تاریخ اس طرح کے واقعات سے بھری پڑی ہے کہ مرید اپنے تجربات اپنے مرشد کے سامنے پیش کرتا ہے اور مرشد ان تجربات کی روشنی میں اس کو ہدایات دیتا ہے۔ انسانی نفس کی گمراہی کے بھی ہزاروں راستے ہیں۔ ان سے محفوظ و مامون ہونے کے لئے راہنمائی ضرورت ہوتی ہے۔ ورنہ اس کا امکان ہے کہ مرشد کی راہنمائی کے بغیر انسان ہمیشہ کے لئے نامراد ہو کر رہ جائے۔ بد قسمتی سے یورپ میں نیٹشے جیسے آدمی کا پیدا ہونا انیسویں صدی میں اور پھر اس کا ان تجربات سے دوچار ہونا۔ ایک عجیب سی بات تھی اور پھر مجدد الف ثانی جیسے مرشد کا وجود یورپ جیسے مرشد کا وجود یورپ جیسے مادہ پرست ملک میں اور بھی ناممکن تھا لیکن اقبال کا خیال ہے کہ صرف مجدد ہی وہ شخص تھے جو نیٹشے جیسے صاحب حال شخص کی راہنمائی کر سکتے تھے۔ وہ مقام نفی تک تو پہنچ گیا لیکن نفی کے بعد اثبات تک کا راستہ طے کرنا اس کے بس کی بات نہیں تھی اور زندگی کی کامیابی کے لئے لا اور الا دونوں یکساں طور پر اہم ہیں۔

زندگی شرح اشارات خودی است
لا و الا از مقامات خودی است
او بہ لا در ماند و تا الا نرفت
از مقام عبدہٗ بیگانہ رفت

یہ مقام عبدہٗ، کیا ہے؟ قرآن حکیم میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج کے لئے لے جانے کا ذکر ہے تو اس جگہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

سبحٰن الذی اسریٰ بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ (۱۷ : ۱)

ترجمہ:-

پاک ہے وہ ذات جس نے اپنے بندے کو رات کے وقت
مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصےٰ تک سیر کرائی۔

اس آیت میں آنحضرت کے لئے "عبدہٗ" (یعنی اپنا بندہ) استعمال ہوا ہے۔ اقبال نے اس کو بطور ایک اصطلاح استعمال کیا ہے اور اس سے مراد انسان کامل کی بلند ترین منزل ہے، وہ انسان جو مخلوق تو ہے اور اس لئے اسے ازلی نہیں کہہ سکتے لیکن اس کے لئے فنا نہیں، وہ کبھی ختم نہیں ہو سکتا، وہ کائنات میں ہمیشہ رہنے کیلئے پیدا ہوا ہے، جو ابد تک رہے گا۔
جاوید نامہ (صفحہ ۱۵۰) میں کہتے ہیں۔

عبدہٗ با ابتدا بے انتہا ست
عبدہٗ را صبح و شام ما کجا ست
کس ز سر عبدہٗ آگاہ نیست
عبدہٗ جز سر الا اللہ نیست

نیٹشے جذب و سلوک کی کافی منزلیں طے کر چکا وہ خدا کا منکر ہونے کے باوجود اسرار خداوندی کا خواہاں تھا۔ وہ ملحد ہوتے ہوئے بھی روحانی واردات سے دوچار ہو چکا تھا۔ وہ تجلی خداوندی سے منور ہو چکا تھا لیکن غلط ماحول اور صحیح رہنما کی عدم موجودگی کے باعث نہ صرف ذات خداوندی کے نور سے بے بہرہ رہا بلکہ خود اپنی ذات کی حقیقت سے بھی نابلد رہا اور نتیجہ وہی مستی اور پاگل پن جس نے دنیا کے ہر بت کو پاش پاش کر ڈالا۔

مستیٔ او ہرز جاجے را شکست
از خدا ببرید و ہم از خود گسست

جب حضرت موسیٰ نے فریاد کی کہ اے خدا مجھے اپنے آپ کو دکھا تو خدا نے کہا تو خدا نے کہا کہ تم مجھے نہیں دیکھ سکتے۔ طلب دیدار کا مقصد کیا تھا؟ اقبال کا خیال ہے کہ نیٹشے بھی اسی دیدار ذات کا طالب تھا۔ اور اسی طلب نے اسے جذب و عشق کی انتہائی منزلوں تک پہنچا کر اسے تحت الثریٰ تک دے ٹپکا۔ عروج کی جگہ صعود اس کی قسمت میں لکھا تھا کچھ تو اس لئے کہ وہ مادیت خالصہ کے ماحول کی پیداوار تھا۔ جس میں جدید دور کا انسان مبتلا ہے۔ اس کے دل میں درد موجزن ہے۔ وہ تجلی الہٰی کا متمنی ہے، وہ دیدار ذات کی آرزو رکھتا ہے۔ لیکن جس ماحول میں اس نے آنکھ کھولی ہے وہ اپنے زہریلے اثرات کے باعث اس کی راہنمائی کرنے کی بجائے اس کی گمراہی میں اور ممد و معاون ہوتا ہے

اقبال کے استاد ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کی دوسالہ برسی کے موقع پر اقبال نے ایک مختصر سا مضمون لکھا (دیکھئے اقبال نامہ حصہ دوم، ۲۸۶) تھا اس میں انائے مطلق اور انائے انسانی کے باہمی تعلق پر بحث کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں۔

یہ مسئلہ میک ٹیگرٹ کے لئے کافی تکلیف دہ تھا ایک نفس خواہ وہ کتنا ہی عظیم ہو کس طرح دوسرے انفاس کو اپنے اندر سمو سکتا ہے؟ رومی کے سامنے بھی یہی مشکل تھی۔

(مثنوی جلد چہارم، شعر ۶۰)

ہست رب الناس را با جان ناس
اتصالے بے تکیف بے قیاس

انسان اور خدا کا رشتہ کچھ ایسے اتصال کا سا ہے جس کی کیفیت بیان نہیں ہو سکتی اور نہ وہ قیاس میں آ سکتا ہے، پروفیسر پرنگل پے ٹیسن نے اپنی کتاب "تصور خدا" میں یہ تسلیم کیا ہے کہ انسان اور خدا کا تعلق عقلی طور پر ناقابل فہم اور ناقابل بیان ہے۔ خود نفس واحد کئی نفوس کے مجموعے کا نام ہے۔

اسرار ازل جوئی بر خود نظرے کن
یکتائی و بسیاری پنہانی و پیدائی

میرا خیال ہے کہ اس وحدت مطلقہ کو ایک نفس کل کی حیثیت سے عقلی طور پر سمجھنا ممکن نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ جو تجلی میک ٹیگرٹ کو ہوئی ہیگل کے فلسفیانہ فکر کی روشنی میں اس کی تعبیر کرتے ہوئے اس سے فاش غلطی سرزد ہوئی۔ اس سے بھی زیادہ افسوسناک معاملہ غریب نیٹشے سے ہوا۔ اپنے فلسفیانہ فکر کے پس منظر کی روشنی میں اس نے تمنا کی کہ انائے مطلق کی جو تجلی اسے حاصل ہوئی ہے۔ وہ جسمانی اور مادی صورت میں متشکل دیکھ سکے۔ جو شے انسان کے قلب کی گہرائیوں سے ابھرتی ہے، اس نے اسے حیاتیاتی تجربات سے پیدا کرنے کی کوشش کی اسے پاگل سمجھا گیا اور علاج کے لئے حکیموں کے حوالے کیا گیا۔ جاوید نامہ میں میں نے اس کے متعلق کہا ہے۔

عاقلاں از عشق و مستی بے نصیب
نبض او دادند در دست طبیب

بود حلاجے بشہر خود غریب
جاں ز ملا برد و کشت اور طبیب

اقبال نے اپنے آخری خطبے میں نیٹشے کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار ذرا وضاحت سے کیا ہے۔

"اس کے (یعنی نیٹشے کے) دل و دماغ کی سرگزشت پر نظر ڈالئے تو مشرقی تصوف کی تاریخ میں اس قسم کی اور بھی مثالیں مل جائیں گی۔ بے شک نیٹشے نے اپنے اندر عالم لاہوت کی ایک جھلک دیکھی اور وہ ایک حکم قطعی بن کر اس کے سامنے آئی۔ ہم اس کو حکم قطعی ہی کہیں گے کیونکہ یہی جھلک تھی۔ جس کی بدولت اس میں ایک پیغمبرانہ ذہنیت پیدا ہو گئی، وہ ذہنیت جو اس قسم کی تجلیات کو کسی نہ کسی طرح زندگی کی مستقل قوتوں میں تبدیل کر رہی ہے۔ لیکن نیٹشے کو اس میں بجز ناکامی اور کچھ حاصل نہ ہوا یہ اس کے علمی اسلاف میں شوپن ہاور، ڈارون اور لانگے ایسی ہستیاں شامل تھیں اور یہ انہیں کا اثر تھا کہ نیٹشے ان تجلیات اور مشاہدات کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ نہ کر سکا، بجائے اس کے کہ وہ کسی ایسے روحانی اصول کی جستجو کرتا جس سے ایک عامی کے اندر بھی روحانیت کی دنیا بیدار ہو جاتی ہے اور وہ دیکھتا ہے کہ ایک لامتناہی مستقبل اس کے سامنے ہے، نیٹشے یہ سمجھا کہ اس نے جس عالم کی جھلک دیکھی ہے اس کا اظہار ہوگا۔ تو انتہائی امارت پسندی کے کسی نظام کی شکل میں۔ جب ہی تو میں نے کہا ہے:۔

آنچہ در جوید مقام کبریا ست
ایں مقام از علم و حکمت ماوراست

خواست تا از آب و گل آید بروں
خوشۂ کز کشت دل آید بروں

یوں ایک بڑا ذہین و فطین انسان ضائع ہو گیا۔ اور زندگی کی وہ جھلک بھی لاحاصل ثابت ہوئی جس کے لئے وہ صرف اپنی اندرونی قوتوں کا مرہون منت تھا، محض اس لئے کہ اسے کوئی مرشد کامل نہ ملا جو اس کی رہنمائی کرتا۔"

(تشکیل جدید صفحہ ۲۰۱-۲۰۲)

بال جبریل (صفحہ ۸۲) میں اقبال نے اسے "مجذوب فرنگی" کے نام سے یاد کیا ہے اور صحیح قسم کے راہبر کی غیر موجودگی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے

یہ صحیح ہے کہ اقبال نے ابن خلدون کی پیروی میں مسیح یا مہدی کے آنے کی احادیث کو صحیح تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا لیکن اس کے باوجود وہ اس امر پر یقین رکھتے تھے کہ قوموں کی اصلاح کے لئے مردان کار مختلف وقتوں میں آتے رہتے ہیں اور آئندہ بھی آتے رہیں گے فرق صرف اتنا ہے کہ ایسے انسانوں کے آنے کا وقت تعین کرنا تاریخ کے تخلیقی کردار کے خلاف ہے۔ نیٹشے کے فوق البشر کے تخیل کو اقبال نے یہی مفہوم دیا ہے۔ چنانچہ ضرب کلیم (صفحہ ۵۶) میں کہتے ہیں۔

مجذوب فرنگی نے باندازِ فرنگی
مہدی کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو

ضرب کلیم (صفحہ ۸۳) میں اقبال نے نیٹشے کے افکار بلند اور اس کی غلطیوں کی نشاندہی کی ہے۔

حریف نکتۂ توحید ہو سکا نہ حکیم
نگاہ چاہیے اسرار لا الہ کے لئے
خدنگ سینۂ گردوں ہے اس کا فکر بلند
کمند اس کا تخیل ہے مہر و ماہ کے لئے

ؔ۱ بریڈلے کہتا ہے کہ منطقی طور پر ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ انا غیر حقیقی اور التباسی شے ہے لیکن اگر ہم اپنے تجربات پر بھروسہ کریں تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس سے زیادہ حقیقی کوئی اور شے ہے ہی نہیں۔ دیکھئے اس کی کتاب "حقیقت اور ظواہر" باب دہم صفحہ ۸۹-۱۰۴ اور ضمیمہ ہشتم۔

ؔ۲ اسرار خودی، طبع اول کے دیباچہ میں اقبال لکھتے ہیں۔ "ہاں لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم احساس نفس یا تعین ذات ہے۔ . . . . اور غالباً محسن تاثیر کے اس شعر میں لفظ خودی کے یہی معنی ہیں۔

غرق قلزم وحدت دم از خودی تزندی
بود محال کشیدن میانِ آب نفس

دانتے اور اقبال

السیاندرو بوزانی

آدمی اندر جہانِ ہفت رنگ — ہر زماں گرمِ فغاں مانندِ چنگ!
آرزوئے ہم نفس می سوزدش — نالہ ہائے دل نواز آموزدش
لیکن ایں عالم کہ از آب و گل است — کے تواں گفتن کہ دارائے دل است!
بحر و دشت و کوہ و کہ خاموش و کر — آسمان و مہر و مہ خاموش و کر!
گرچہ بر گردوں ہجومِ اختر است — ہر یکے از دیگرے تنہا تر است!
ہر یکے مانندِ ما بیچارہ ایست — در فضائے نیلگوں آوارہ ایست!
کارواں برگِ سفر ناکردہ ساز! — بیکراں افلاک و شب ہا دیر یاز!
ایں جہاں صید است و صیادیم ما؟ — یا اسیرِ رفتہ از یادیم ما؟

زار نالیدم صدائے بر نخاست
ہم نفس فرزندِ آدم را کجاست؟

اے خوش آں روزے کہ از ایام نیست — صبح او را نیمروز و شام نیست
روشن از نورش اگر گردد رواں — صوت را چوں رنگ دیدن می تواں

غیب ہا از تابِ او گردد حضور
نوبتِ او لایزال و بے مرور!
(جاوید نامہ)

اقبال کے "جاوید نامہ" کے شروع میں جو افسردگی نظر آتی ہے ویسی ہی افسردگی دانتے کی "ڈیوائن کومیڈی" کے شروع میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ جہاں شاعر "تاریک جنگل" میں بہت غمگین نظر آتا ہے جہاں تک اقبال کا تعلق ہے جدید انسان کے لئے جس نے فاؤسٹ کا تجربہ یونہی حاصل نہیں کیا۔ یہ "تاریک جنگل" اس احساس "بلکہ ہیجان" کا آئینہ دار ہے، جو بندۂ مجبور اس جہانِ بے کراں کے روبرو محسوس کرتا ہے۔ اس بے بس انسان کا احساس جو تمام کائنات پر قدرتِ کاملہ حاصل کئے بغیر مطمئن نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اپنے سفرِ افلاک پر روانہ ہو جاتا ہے صرف اس لئے کہ وہ تمام افلاک کو پاش پاش کر دے۔

اقبال اپنے رہنما رومی سے پوچھتے ہیں:۔

باز گفتم پیشِ حق رفتن چساں؟
کوہ و خاک و آب را گفتن چساں؟
آمرِ خالق بروں از امر و خلق
ما بہ دستِ روزگاراں خستہ حلق

دانتے کے سفر کا مقصد بالکل مختلف ہے۔ اس نے اپنے سفر کے گیت میں، جو در حقیقت دورِ حاضر کا صحیفہ ہے، اس مسئلہ کو بمشکل چھوا ہی ہے۔ وہ تو اپنے سفر پر صرف اس لئے روانہ ہوتا ہے کہ اپنے آپ کو تزکیۂ نفس سے مشاہدۂ حق کے قابل بنائے۔

میں نے کہا ہے کہ دانتے کے سفر کا مقصد بالکل مختلف ہے۔ مگر زیادہ غور اور امعانِ نظر سے دیکھا جائے تو حقیقتاً یہ اقبال کے مقصد سے اتنا مختلف نہیں جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اقبال کا سفرِ فتح و تسخیر اسی وقت ممکن ہے جب دانتے اپنی تزکیۂ نفس کی مہم سے واپس آ جائے۔ برائے خدا! اقبال کو جو نئی روح سے اس قدر سرشار تھا۔ ان وجود پرستوں میں شمار نہ کیجئے جن کے خیالات میں الحاد اور ترقی پسندی کا تال میل نظر آتا ہے اور جن سے آج کل ہماری دنیا بھری پڑی ہے ؎

از طریقِ آذری بیگانہ باش
بر مرادِ خود جہانِ نو تراش!
دل برنگ و بوئے و کاخ و کو مدہ
دل حریم اوست جز با او مدہ!

ایک اور جگہ اقبال نے عبد اور عبدہ، کے فرق پر زور دیا ہے۔ عبد قابلِ نفرت ہے مگر حق کے سامنے تسلیم اور عبدیت کے بغیر انسان

ہمیشہ بے بس و ناتواں اور محدود رہتا ہے۔

لہٰذا جب دانتے کی متوازن یونانی دنیا جدید افکار و خیالات سے پارہ پارہ ہو جاتی ہے تو انسان فاؤسٹ کی شکل میں پھر بندگیٔ حق کا احساس تازہ کرتا ہے اور ناکام رہتا ہے۔ اقبال پھر دانتے کی طرف رجوع کرنے کا فیصلہ نہیں کرتا بلکہ ایک نیا سفر اختیار کرتا ہے جس میں اہلِ وجد و شوق اس خدا کی طرف گامزن ہوتے ہیں جو "امر و خلق سے ماورا" ہے اور اس طرح وہ صحیح معنوں میں ایک قوت بن جاتا ہے نہ کہ محض ایال۔

اقبال کے آسمانی سفر میں ابتدا ہی سے کچھ ایسی کیفیت ہے کہ یہ دانتے کے سفر سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اس میں جہنم کی سیر کا کوئی ذکر نہیں۔ اور نہ گناہ کا زیادہ تذکرہ ہے۔ ان کا سفر، جو در حقیقت فتح و تسخیر کا سفر ہے۔ اور اس میں کم از کم گناہ کی ادنیٰ صورتوں پر فتح پہلے ہی سے فرض ہے، ایک چونکا دینے والی "تمہید آسمانی" سے شروع ہوتی ہے جس میں آفرینش کے پہلے دن آسمان زمین کو طعنہ دیتا ہے کہ یہ محض آب و گلِ سے بے ہنگم انبار اور کوری و بے نوری کا طومار گراں ہے اور بس :-

طعنہ زد چرخِ نیلی بر زمیں
روزگارے کس ندیدم ایں چنیں
چوں تو در پہنائے حق کورے کجا
جز بقندیلم ترا نورے کجا
خاک اگر الوند شد جز خاک نیست
روشن و پائندہ چوں افلاک نیست

مگر ندائے حق اسے بشارت دیتی ہے کہ زمین پر قرآن مجید کی اصطلاح میں خلیفۂ حق مقرر کیا جائے گا جو مادی ارتقا کی انتہا اور اس سے بھی زیادہ حیران کن روحانی ارتقا کی ابتدا ہے ؎

اے امینے از امانت بے خبر
غم مخور، اندر ضمیرِ خود نگر
روز ہا روشن ز غوغائے حیات
نے ازاں نورے کہ بینی در جہات

چنانچہ ملائکہ انسان کے حسنِ فطرت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ان الفاظ میں اس کی سطوت کا گیت گاتے ہیں :-

یکے در معنیٔ آدم نگر! از ما چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے!

دانتے کی "تمہید آسمانی" پر نسوانی شفقت و کرم اور نجات و بندگی کا سایہ ہے۔ بالفاظِ دیگر اس پر بی بی مریم، لوسی اور اس بیاطرس کا پرتو نظر آتا ہے جس کے متعلق شاعر یوں نغمہ سرا ہے کہ "اس کی آنکھیں ستاروں سے بھی زیادہ تابناک تھیں!" اس کے برعکس اقبال کے یہاں، کہیں دور انسان کی حیرت انگیز صلاحیتوں کی ایک دھندلی دھندلی بشارت دکھائی دیتی ہے۔

اتنے میں اقبال زمین پر اپنا رہنما تیرھویں صدی عیسوی کے مشہور ایرانی عارف شاعر رومی کی شکل میں پا لیتے ہیں۔ جسے دنیا کے بزرگ ترین اہلِ معرفت میں شمار کرنا چاہیئے اور جب وہ سفر کا آغاز کرتے ہیں تو اسی مرشدِ روحانی کے یہ نہایت ہی جدید بول ان کے کانوں میں گونج رہے ہوتے ہیں :-

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

اس کے بعد ہم اقبال کو یکے بعد دیگرے ہفت افلاک کی سیر کرتے ہوئے پاتے ہیں جہاں وہ عارف ہندی وشوامتر سے ہمکلام ہوتے ہیں اور الوہیت کے چار مستم بالشان مظاہر گوتم بدھ، زرتشت، حضرت مسیح اور حضرت محمدؐ کے متعلق غور و فکر کرتے ہیں۔ یہ اختلافِ خیال کا

ایک عجیب کرشمہ ہے کہ دانتے ان میں سے ایک کے سوا غالباً سب کو محتوبین حق میں شمار کرتا!

"فلک عطارد" پر اقبال کو بڑے بڑے مشرقی سیاست دانوں، مثلاً سید جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کے ساتھ سرمایہ داری و اشتراکیت اور دنیائے مشرق و مغرب کے متعلق تبادلۂ خیالات کا موقع ملتا ہے۔ اپنی غیر معمولی بصیرت کی مدد سے وہ اشتراکیت کے مثبت پہلو کا ادراک کرتے ہیں یعنی پرانے فریب کارانہ نظام کی تباہی و بربادی۔ مگر ساتھ ہی وہ معاصرانہ حیثیت سے اس کی نااہلی کا بھی راز فاش کرتا ہے کہ یہ ایک حقیقی معنوں میں نئی دنیا تخلیق کرنے سے قاصر ہے کیونکہ یہ اس اعلیٰ درجہ کی روحانیت سے بیگانہ ہے جس کی بدولت انبیاء نئی نئی دنیائیں تخلیق کرنے میں کامیاب ثابت ہوئے۔ اقبال، اسلام کی مذہبی جمہوریت (یعنی حق اور صرف حق تمام چیزوں کا آقا و مولا ہے۔ تمام انسان عباد اللہ ہونے کی حیثیت سے برابر ہیں۔ کوئی شخص کسی چیز کا مالک نہیں کیونکہ حقیقی مالک صرف خدا ہے) میں دنیا کے تمام مسائل کا حل پاتے ہیں۔

"فلک زہرہ" خصوصیت سے یورپ کی مخالفت میں ڈوبا ہوا ہے۔ کیونکہ اس میں کہیں عہد رفتہ کے سراغ رساں ماہرین آثار قدیمہ پر حملے کئے گئے ہیں جو آثار کہن سے لذت حاصل کرتے ہیں، اور ان پارینہ تہذیبوں کے احیائے ثانیہ میں دلچسپی لیتے ہیں جن میں صنم سازی حیرت آفریں درجۂ کمال تک پہونچ گئی تھی۔ اور کہیں لارڈ کچنر کے ان مظالم کو ہدف تنقید بنایا گیا ہے جو اس نے سوڈان کے مہدوی فرقہ پر برپا کئے تھے۔

گفت مردودے "آدم از یزداں گریخت
از کلیسا و حرم نالاں گریخت
تا بیفزاید بہ ادراک و نظر
سوئے عہد رفتہ باز آید نگر!
می برد لذت ز آثار کہن
از تجلی ہائے ما دارد سخن!

گفت "اے کشتنز اگر داری نظر
انتقام خاک درویشے نگر!
آسماں خاک ترا گورے نداد
مرقدے جز در یم شورے نداد"

"فلک زہرہ" کو پاش پاش کرتے ہوئے شاعر "فلک مریخ" پر جا پہنچتا ہے۔ یہ وہ زمین ہے جس کا آدم شیطان کے دام فریب میں نہ آیا۔ اسکے بجائے اس نے شیطان کو ہماری بدنصیبی کے لئے زمین پر دے پٹکا۔ اس فلک سے گذرنے کے بعد شاعر "فلک مشتری" پر پہونچتا ہے جس کا شمار نہایت ہی خوبصورت افلاک میں ہے اور جو اسلام کے تین بڑے جلیل القدر "ملحدین" منصور الحلاج، غالب اور ایران کی بابی فرقہ کی مشہور شاعرہ قرۃ العین طاہرہ سے منسوب ہے۔ جنہوں نے الحاد کے باوجود اپنی قربانیوں سے نئی دنیائیں تخلیق کیں:-

شوق بے پروا ندیدستی نگر!
زور ایں صہبا ندیدستی نگر!

غالب و حلاج و خاتونِ عجم
شور ہا افگندہ در جانِ حرم!
ایں نوا ہا روح را بخشد ثبات
گرمیِ او از درونِ کائنات

دوسروں کی متعدد لمبی چوڑی بحثوں کے بعد طاہرہ کی عاقلانہ اور مجمل گفتگو بے اختیار دانتے کی پیاڈی کولومی کی یاد دلاتی ہے:-

از گناہِ بندۂ صاحب جنوں
کائناتِ تازہ آید بروں!
شوق بے حد پردہ ہا را بر درد
کہنگی را از تماشا می برد!
آخر از دار و رسن گیرد نصیب
برنگردد زندہ از کوئے حبیب!

جلوۂ او بنگر اندر شہر و دشت
تا نہ پنداری کہ از عالم گذشت!

یہ ایک عجیب توارد ہے کہ اسی فلک میں نصرانی دانتے نے بھی دو کافر ملحدوں یعنی ری فیئس اور ٹراجن کو جگہ دی ہے۔ بہشت میں ملحد! حق یہ ہے کہ ہر پُرخلوص اتہام کے لئے پُرزور رواداری بلکہ اس کی قدر دانی عظیم انسانوں کی ایک ہم مشترکہ خصوصیت ہے۔ دانتے بھی کچھ کم کٹر قسم کا انا ہی اچھا پیرو تھا جتنا اقبال اسلام کا۔ مگر دانتے رومن شہنشاہ کی خسروانہ کج کلاہی کے سامنے سرِ تسلیم خم کئے بغیر نہ رہ سکا۔ اور اقبال نے شاید زیادہ تہور کا ثبوت دیتے ہوئے —— کیونکہ بعض اوقات کافر کی بہ نسبت ملحد کی داد دینا زیادہ مشکل ہوتا ہے —— طاہرہ جیسی شیریں ہستی (جسے ۱۸۵۲ء میں طہران میں گولی سے مار دیا گیا) اور منصور (جس کو بغداد میں ۹۲۲ء میں تختہ دار پر چڑھایا گیا) کی شہادت کے سامنے سر جھکا دیا!

اور یہی فلک ہے جس میں "خواجۂ اہلِ فراق" اور "خونیں ایاق" ابلیس اس کے ظلم اور بودا ہونے پر فریاد کرتا ہے!

اس کے بعد آخری فلک یعنی "فلک زحل" آتا ہے جو غداروں کا ٹھکانہ ہے:-

منزلِ ارواحِ بے یوم النشور
دوزخ از احراقِ شاں آمد نفور

یہ اس فلک کو وطن کے غداروں کا ٹھکانہ کہنے والا تھا۔ مگر یہ لوگ اقبال کے نزدیک "ملت" کے غدار تھے۔ اور ملت کے معنی محض ملک یا وطن سے کہیں زیادہ وسیع ہیں۔ دانتے یا کسی اور مذہبی انسان کی طرح اقبال کا ملک تو اہلِ ایمان کی وہ عظیم جماعت ہے جو وطن سے کہیں برتر و بالا ہے۔ یہ ملک کچھ کچھ "مقدس رومن سلطنت" سے ملتا جلتا ہے۔ اقبال کو بھی غدارانِ ملت سے اتنی ہی نفرت ہے جتنی دانتے کو تھی۔ جو انہیں عین دوزخ کے دروازے پر جگہ دیتا ہے۔

"فلک زحل" کے بعد ہم افلاک کی آخری حد پر پہنچ جاتے ہیں۔ مگر اقبال کا ناصبور ذوقِ تجسس اسے آنسوئے افلاک بھی لے جاتا ہے۔ اور یہاں ایک روح اس کے سامنے ظاہر ہوتی ہے:-

بر لبِ غورِ ایں جہانِ چون و چند
بود مردے با صدائے دردمند
دیدۂ او از عقابان تیز تر
طلعتِ او شاہدِ سوزِ جگر!
دمبدم سوزِ درونِ او فزود
بر لبش بیتے کہ صد بارش سرود!
"نہ جبریلے نہ فردوسے نہ حورے نے خداوندے
کفِ خاکے کہ می سوزد ز جانِ آرزومندے!"

یہ نٹشے کی روح ہے جو ہر روحانی قدر سے کلیتہً ماورا ہونے کی علامت ہے۔ یہ روح کائنات کی آخری حد پر ظاہر ہوتی ہے جو جہانِ بے جہات کے محاذی واقع ہے۔ یہ دیکھ کر دل پر عجیب اثر ہوتا ہے کہ بیچارہ نٹشے جس کو ہر مذہب کے گندم نما جو فروش متقی پرہیزگار اور زاہدانِ ریاکار اس قدر شدید نفرت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس کا آخر کار خیر مقدم بھی کیا گیا تو اس عالم میں جہاں شاعر کو اس فن کا لطیف و سبک پر پرواز لے گیا یعنی بہشت میں بلکہ آنسوئے افلاک! اور یہ بھی محض اتفاق نہیں کہ نٹشے کی اس مذہبی رنگ میں مرتبہ شناسی کا حق ایک ایسے مذہب کے پیرو نے ادا کیا جو شاید تمام مذاہب سے زیادہ شدت کے ساتھ ذاتِ باری کی صفاتِ جلال کی تفضیل کرتا ہے!

بود حلاجے بہ شہرِ خود غریب
جاں ز ملّا برد و کشت او را طبیب!

اقبال کی رائے میں نٹشے کے نظریات کبھی تخریب کی حد سے آگے نہ بڑھ سکے۔ اور اس نے اس ورقِ خالی پر کوئی مثبت چیز تحریر نہ کی جو بقول شوپنہار انسان کی تمام فضول ہرزہ سرائیوں میں سے باقی رہ جاتی ہے۔ لیکن

آنچہ از جوید مقام کبریاست
ایں مقام از عقل و حکمت ماوراست

نطشے کے بعد ہم خود کو حقیقی بہشت میں پاتے ہیں جو روایتی تصور کے مطابق طلسماتی باغات، مشرقی سلاطین کے حیرت انگیز قصور و ایوان اور خوبصورت حوروں سے آراستہ و پیراستہ ہے۔ اس کاخ بریں، دانتے نے بھی کاخ بریں کا ذکر کیا ہے۔ اور یہ اقبال کے یہاں کس قدر مناسبت لئے ہوئے ہے! حالانکہ دونوں مقامات میں کتنا ہی فاصلہ ہے۔ یہ بات بھی اس سلسلہ میں خاص اہمیت رکھتی ہے) میں اقبال پھر بھی رک کر دیگر ارواح جلیلہ سے ہمکلام ہونا چاہتے ہیں۔ مگر ان کا دلِ بے تاب تو صرف ذاتِ باری کے لازوال حسن ہی سے مطمئن ہو سکتا ہے:

گرچہ جنت از تجلی ہائے اوست
جاں نیاساید بجز دیدار دوست!

اس لئے اگرچہ کیفیت یہ تھی کہ

بادلِ پُر خوں رسیدم بر درش
یک ہجوم حور دیدم بر درش!
بر لبِ شاں زندہ رود، اے زندہ رود
زندہ رود، اے صاحبِ سوز و سرود!
شورہ و غوغا از یسار و از یمیں
یک دو دم با ما نشیں، با ما نشیں!

لیکن پھر بھی وہ یہ نوا بلند کرتے ہوئے حوروں کو حیران و ششدر چھوڑ کر بہشت سے آگے بڑھ جاتے ہیں کہ

دگر بشاخ گل آویزد آب و نم درکش
پریدہ رنگ! از بادِ صبا چہ می جوئی؟

اقبال کے نغمہ سرمدی کا خاتمہ خاص طور پر دلچسپ ہے — "جمالِ جاوداں" کے حضور پہنچنے کے بعد زندہ رود اور محبوبِ حقیقی میں چند باتیں، چند سوال و جواب ہوتے ہیں۔ آخر میں زندہ رود التماس کرتا ہے کہ:

دیدہ ام تدبیر ہائے غرب و شرق
وانما تقدیر ہائے غرب و شرق

چنانچہ "تجلی جلال" آشکار ہوتی ہے اور اس "نوائے سوزناک" پر خاتمہ کلام کرتی ہے:

بلند راز خاور دا فسونی افرنگ مشو
کہ نیرزد بجوے ایں ہمہ دیرینہ و نو

یہ وہی مشرق کی دیرینہ آواز ہے جس میں وجود و عدم، قدیم و جدید سے استغنا ظاہر کیا جاتا ہے۔ اس طرح شاعر کے ہم مذہبوں کی وہ صوفیانہ کنارہ کشی جس پر اس نے بارہا اس تند نکتہ چینی کی تھی، پھر واپس آتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ مگر یہ کنارہ کشی سرگرمی عمل کی طرف لے جاتی ہے۔ نہ کہ دنیا و مافیہا سے چشم پوشی کی طرف جس سے کچھ بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔

زندگی انجمن آرا و نگہدار خود است
اے کہ در قافلہ بے ہمہ شو با ہمہ رو!
تو فروزندہ تر از مہرِ منیر آمدۂ
آنچناں زی کہ بہر ذرہ رسانی پرتو!

دانتے اور اقبال کا فن کاروں کی حیثیت سے موازنہ بے سود اور لاحاصل ہے۔ کیونکہ فن کا موازنہ ممکن ہی نہیں۔ مگر ہماری اس دنیا میں جو اس قدر افراتفری کا شکار ہے۔ ان عظیم ہستیوں کا تبادلۂ خیالات جو محض اپنی موجودگی ہی سے ہماری پست زندگیوں میں [illegible] تشفی کا باعث ہوتی ہیں، اور ہم خواہ چاہیں یا نہ چاہیں وہ ہمیں کسی [illegible] نظام یا حقیقی وحدتِ فکر سے ہموار اور ہم آہنگ کرتی ہیں جو تمام ادنیٰ عقائد کی حد بندیوں سے بالاتر ہے۔ خاص اہمیت رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ تبادلۂ خیالات اس حقیقی قرب پر روشنی ڈالتا ہے جو اقبال کے پیش کردہ روایات اور قصص و حکایات سے پاک اسلام اور نصرانیت کی اصلی تعلیم یا قرونِ وسطیٰ میں یورپ کے مضبوط و توانا نصرانی نظام تمدن۔ وہی جس کا

نمائندہ دانتے تھا۔ میں پایا جاتا ہے۔

اس کے باوجود دونوں شاعروں میں کتنے ہی فرق باقی رہ جاتے ہیں۔ دیگر امور سے قطع نظر اقبال کا زمانہ فلورنس کے جلا وطن شاعر سے چھ سات سو سال بعد کا زمانہ ہے۔ اور اس کا دامن ایک مختلف مذہبی روایت کے ساتھ وابستہ ہے۔ ارسطو کی برقرار متوازن دنیا اقبال کی دنیا نہیں ہے۔ بلکہ اقبال نے تو یونانی فلسفہ و حکمت پر نہایت کڑی تنقید کی ہے جس نے ان کی رائے میں قدیم نصرانی فلسفہ کی خالص اہمیت کو اپنے عقلیاتی دینیات اور کافرانہ رسوم و شعائر سے تباہ و برباد کر دیا جن کو اسلام نے اشاعرہ کے روایتی دینیات کے منافی نظریات سے بہ آسانی مغلوب کر لیا۔ گو اس مہم میں وہ خود بھی ارسطو کے افکار سے دامن نہ بچا سکا۔ یہ اشاعرہ ہی ہیں جنہوں نے تخلیق کی مطلق آزادی کے شوق میں تمام ثانوی اسباب کو منسوخ کر دیا۔

مگر ایک ایسی دنیا میں جس نے اپنے مذہبی احساسات کو بالکل خیرباد کہہ دی ہے اور جس نے خدا کو غیر شخصی بنا کر حالات اور نا سمجھ کو کم و بیش رومانوی قسم کے اوتار بنا دیا ہے۔ اقبال ایک بار پھر ایک نوائے لاہوتی بلند کرتا ہے جس میں انجیل مقدس کی آواز سنائی دیتی ہے۔ یہ آواز دنیائے مغرب کی بعض آوازوں کی بہ نسبت دانتے کی آواز سے یقیناً زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔ واقعۂ معراج کے بارے میں ایک مسلمان صوفی عبدالقدوس گنگوہیؒ کا قول ہے: محمد عربی عرش بریں پر پہنچ کر واپس آ گئے۔ اگر میں اس مقام پر پہنچ جاتا تو کبھی واپس نہ آتا! اس سے پیغمبر اور عارف کا فرق ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ پیغمبر وصالِ حق سے اپنے اندر ایک نیا تخلیقی ولولہ محسوس کرتا ہے۔ اور عارف یہی پسند کرتا ہے کہ وہ اپنے اور دوسرے پیغمبروں موسیٰؑ اور الیاسؑ کے لئے دریائے سرمدی کے کنارے ایک خیمہ گاڑ کر بیٹھا رہے! اقبالؒ جمالِ حق سے تحریکِ عمل پاتے ہیں۔ اور ان کا پیغام پیغمبرانہ ہے نہ کہ عارفانہ۔

جیسا کہ اقبال نے اپنے خطبات دربارہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں کہا ہے، اپنے مذہبی واردات سے دنیا کی کایا پلٹ دینا۔ یہ خصوصیت ہے جو ایک پیغمبر کو عارف سے ممیز کرتی ہے۔ اقبالؒ کا شمار مشرق کے ان تھکے ماندے عارفوں میں نہیں جن کے اکثر اہلِ مغرب اس قدر مداح ہیں۔ لیکن وہ ایک بے دین پرستارِ عمل بھی نہیں۔ ایک ایسا انسان جو محض عمل برائے عمل کا دلدادہ ہو۔

مانا کہ اقبال عمل کے قائل ہیں۔ لیکن ہمیں یہ جاننا چاہئے کہ کسی اقدام سے پہلے انہوں نے افلاک کا سفر کیا۔ یہ درست ہے کہ انہوں نے 'خودی' کو نئے معنی عطا کئے ہیں۔ مگر ہمیں احتیاط برتنی چاہئے کہ کہیں اس کے بالکل ظاہری معنی ہی مراد نہ لے لیں۔ دیہی جس کے ہم اہلِ مغرب اس قدر عادی ہیں۔ اقبال اشتراکی ہیں کیونکہ وہ بالکل مذہبی ہیں۔ ان معنوں میں جو اسلام یا قرآن سے مخصوص ہیں۔ اور جنہیں سامی بھی کہا جا سکتا ہے۔ یعنی وہ ایک بہت ہی سیدھی سادی مگر ہمارے نزدیک بڑی ہی الٹی نسلی و اثر گونی فکر کے حامل ہیں۔ جس کے لئے وہ معین اور متوازن نظامِ کائنات جس کا تصور اہلِ یونان اور خود دانتے کے ذہن میں جاگزیں تھا۔ سرے سے موجود ہی نہیں۔

یولے سز جو دانتے کی نظم میں یونہی برائے نام یونانی ہے یقیناً "ڈیوائن کومیڈی" کا وہ کردار ہے جسے اقبال نے سب سے زیادہ پسند کیا ہے۔ اور جو دونوں شاعروں کے مابین ربط پیدا کرتا ہے۔ یولے سز جو غالباً دانتے کا سب سے زیادہ غیر کلاسیکی کردار ہے کیونکہ وہ نصرانی سے زیادہ کافر ہے۔ حالات میں ایک عجیب پیچیدگی کے باعث جہنم میں جگہ پاتا ہے۔ یعنی اس کو نصرانی ارسطاطالیت کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا یا گیا کیونکہ اس نے اس سکونی کائنات کے راستے میں ناقابلِ عبور رکاوٹیں پیدا کر دی تھیں۔ جسے ابتدائی نصرانی شہدا نے ذاتی قربانی کے بے پناہ شوق میں پارہ پارہ کر دیا تھا۔

"وَاِلٰی رَبِّکَ مُنْتَهٰهَا"۔ قرآن کی یہ عمیق آیت اقبال کو ایک لامحدود بصیرت عطا کر دیتی ہے جو مادی کثافتوں کے خلاف ایک زبردست ہتھیار ہے۔ قدرت اقبال کے نزدیک "فطرت اللہ" ہے۔ اسلام کا یہ بنیادی طور پر الہیاتی تصور کہ تمام کائنات ہر لحظہ قائم ہو کر برابر از سر نو تخلیق ہوتی رہتی ہے۔ ان کے لئے بے حد دلچسپی کا باعث ہے۔ اور اسی میں انہیں ہر قسم کے جبر اور مادہ کی غلامی سے نجات دکھائی دیتی ہے۔ دانتے کا یوسے سنز ایک لحاظ سے اقبال کا پیشرو ہے۔ اور مجھے یقین ہے کہ اقبال میرے ساتھ پورا پورا اتفاق کریں گے۔ اگر میں یہ کہوں کہ یورپ میں یوسے سنز کے قائلین نے دہریت کے پردہ میں نشوونما پائی ہے۔ اور وہ اسلئے کہ ہماری مذہبی روایت کا دامن یونان کے نصرانیت سے ماقبل ڈھانچے سے وابستہ رہا ہے۔ جس نے یوسے سنز کو مردود قرار دیا تھا۔

اب اقبال ——— وہ یوسے سنز جس کو اقبال کے الفاظ میں قرآن کے کلاسیکیت کے منافی تصور نے نجات دلادی ہے۔ دوبارہ سفر افلاک پر روانہ ہونے کو تیار ہے۔ اب کی بار وہ سفر یونان کے قدیم طیطانیوں۔ عظیم الشان طاغوتی باغیوں کی طرح نہیں بلکہ خدا کی منظوری اور حوصلہ افزائی کے ساتھ کرتا ہے، یہ پرواز دانتے کی پرواز سے مختلف ہے کیونکہ اس میں انسان کا حصہ زیادہ ہے۔ مگر یہ انسان وہ مکمل انسان ہے جسکے پیچھے وہ تزکیۂ باطنی بھی ہے جو دانتے کے سفر کا ماحصل تھا۔ اور فاؤسٹ کے مردود ہونے کی تنبیہہ بھی۔

اور یہ نیا انسان جسے اقبال نے پیش کیا ہے۔ ہمیں کافی کچھ سکھا سکتا ہے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ دانتے اور اقبال جیسے عظیم سیاحانِ فلک کے تجربے ہمیں تین باتیں سکھاتے ہیں،

اوّل، یہ کہ رواداری اور جدید انسان کے نام نہاد اوصاف "ما ورائ" میں ایک سیدھے سادے ایمان محکم سے دست و گریباں نہیں ہیں۔ "وعین ما تولّوا فثمّ وجہ اللہ" اور وہ شخص جو خدا کے نزدیک سب سے غالباً

دوسرے تمام لوگوں سے زیادہ تر اجن، حلاج اور طاہرہ کو بہشت میں جگہ دے سکتا ہے۔ دوسرے، انسان جو محض بندۂ ناچار ہے۔ اس مستیٔ کامل سے تکمیل پا کر جو "اَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْد" ہے۔ قدرتِ کاملہ پیدا کر لیتا ہے اور نئی نئی روحانی دنیاؤں کا خالق بن جاتا ہے۔

تیسرے، اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اطاعت لازم ہے۔ یعنی دانتے کا انفعال اور اقبال کا اعلان بندگی حق۔ وہ حق جس کا جلال تمام کائنات میں دائر و سائر ہے۔ خواہ وہ نور جو اکیلا ایک گوشے میں منزدی ہے اور تمام ابدی قوت کا ناقابل رسا سرچشمہ ہے: "ایک چیز میں زیادہ ہو اور دوسری میں کم"

اور اب ان آسمانوں سے پرے جو عقائد و آئین کے گوناگوں حجابات ہیں۔ اور شاید اس دنیائے حادث میں دانتے اور اقبال کو ایک دوسرے سے الگ رکھتے۔ بلکہ بعض تنگ نظر لوگوں کی رائے میں آج بھی انہیں الگ رکھتے ہیں۔ دونوں شاعروں کی روحیں پوری ہم آہنگی کے ساتھ (جو امید ہے اس دنیا میں اور بھی زیادہ واضح اور یقین ہم آہنگی کی علامت اور بشارت ہوگی) اس خدائے واحد کی تمجید میں رطب اللساں ہوں گی جس کے متعلق قرآن کے بلیغ الفاظ میں کہا گیا ہے:

اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ
فِيْهَا مِصْبَاحٌ ؕ اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ ؕ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا
كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ
لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ ۙ يَّكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْٓءُ وَلَوْ
لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ؕ نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ ؕ

لہ: وشوامتر کے لغوی معنی ہیں باکل شدہ یعنی پاک و صاف انسانی دانائی۔ جاوید نامہ میں وشوامتر کو "جہاں دوست" کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

غزالی، ولیم جیمز اور اقبال

خالد اسحاق

مشاہیرِ عالم میں تین ہستیاں ایسی ہیں جنہوں نے مذہب اور اس سے متعلقہ باطنی واردات کو اپنے خصوصی مطالعہ کا موضوع بنایا ہے اور ان کے متعلق ایسے انکشافات کئے ہیں جو نفسیاتِ مذہب کے سلسلہ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ نامور شخصیتیں غزالی، ولیم جیمس اور اقبال ہیں۔

غزالی نے درسگاہ نظامیہ کی معلمی کے پہلے سال اپنی کتاب "مقاصد الفلاسفہ" لکھی۔ ان کی کتابوں کا سلسلۂ تصنیف ظاہر کرتا ہے کہ جن مذہبی اور فلسفیانہ مسئلوں سے وہ ذاتی طور پر دوچار ہوئے۔ ان کی ترتیب کیا تھی۔ "مقاصد الفلاسفہ" بعینہٖ اس کشمکش کو ظاہر کرتی ہے جو زندگی کے بنیادی مسئلوں کے بارہ میں ان کے ذہن میں برپا تھی۔ میرا خیال ہے کہ اس کتاب میں ان سوالوں کا جواب نہیں دیا گیا جو غزالی کے ہمعصر فلسفیوں کو پیش آئے تھے۔ بلکہ ان مسئلوں کو جن سے خود مصنف دوچار ہوا۔ حل کرنے کی ایک کوشش کی گئی ہے۔ اس کے بعد ان کی کتاب "تہافتہ الفلاسفہ" ("فلسفہ کی ناکامی") شائع ہوئی۔ ازاں بعد انہوں نے یہ کوشش شروع کی کہ ان کا دماغ جن سوالات اور شبہات کی آماجگاہ بنا ہوا ہے، ان کا کوئی معقول حل دریافت کریں۔ چنانچہ انہوں نے تقابلی مذہبیات کا اور بھی گہرا مطالعہ کیا۔ ریاضتوں اور مراقبہ سے ان پر یہ واضح ہوا کہ مذہب کا جوہر عمل ہے اور جونہی ایمان عمل سے الگ ہو جاتا ہے۔ دونوں کا وجود خطرہ میں پڑ جاتا ہے۔ اس زمانہ میں انہوں نے اپنی مشہور کتاب "احیاء علوم الدین" اور دوسری کتاب "منقذ من الضلال" لکھی۔ ان کے ذریعہ سے انہوں نے اسلامی تفکر میں تصوف کے لئے ایک جگہ پیدا کر دی اور اسلامی نظمِ سیاسی میں اس کا اپنا ایک مقام اور حیثیت متعین کر دی۔ ذاتی طور پر میں یہ کہنے کی جسارت کرتا ہوں کہ اگر آج وہ زندہ ہوتے تو ان دونوں جو فضیلت کو قبول کرنے سے انکار کر دیتے۔ میرے خیال میں ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ نہیں ہے کہ انہوں نے یونانی فلسفہ یا معتزلہ یا اسلامی فرقہ بندی کو جھٹلایا تھا بلکہ یہ ہے کہ انہوں نے اس خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی تھی جو مذہبی تفکر اور مذہبی عمل میں حائل ہو گئی تھی۔

ولیم جیمس انیسویں صدی کے وسط میں پیدا ہوا اور فلسفہ کے اس امریکی مکتبِ فکر کا بانی تھا جو "نتیجیت" (PRAGMATISM) کہلاتا ہے۔ وہ اپنے زمانہ کا ایک بہت بڑا ماہرِ نفسیات تھا (VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE) اس کی مشہور کتاب ہے۔ یہ اُن خطبوں کا مجموعہ ہے جو جامعۂ ایڈنبرگ میں "گفرڈ لیکچرز" کے نام سے دیئے گئے تھے۔

اس سلسلہ کی آخری کڑی علامہ اقبالؒ ہیں جنہوں نے حقیقی اسلام کی ازسرِنو پردہ کشائی اور تجدید کی، اور مذہبی تفکر کی نئی تشکیل کی نئی راہ نکالی۔

یہ تینوں مفکر اپنے اپنے زمانہ کے زبردست نقاد تھے جنہوں نے مابعد اور موزونیت کے احساس کو دل سے دور نہیں ہونے دیا اور اتنا ہی نہیں کہ منطقی اور نامنطقی استدلال کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا بلکہ منطق، ریاضیات اور اپنے زمانہ کے ان سارے علوم کی حد بندیوں کو معلوم کر لیا جو حقیقت کی ماہیت کے بارے میں کچھ کہنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ غزالی نے اپنی کتاب

"المنقذ" میں یہ بتایا ہے کہ مذہب اور تصوف کی باتوں میں اس قسم کے ثبوت مانا ناممکن ہیں جو کیمیا اور ریاضیات کے مسئلوں میں لا سکتے ہیں۔ اس نکتہ کو دوسرے دو مصنفوں نے بہت پسند کیا ہے۔ ولیم جیمس نے اس استدلال کو کچھ اور آگے بڑھایا اور اس کا یہ دعویٰ صحیح ہے کہ یہ سمجھنا ایک مغالطہ ہے کہ جو بات منطق کے کسی چوکھٹے میں ٹھیک نہ بیٹھے وہ لازماً صحیح نہیں ہوتی۔ وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ منطق کے مطابق ہونا ہمیشہ درست اور صحیح ہونے کے مترادف نہیں ہوتا۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ یقین کر لینا یا یہ امید کرنا غلطی ہے کہ کائنات حقیقتاً انہی ابعادی کی منطق کے مطابق ہوتی ہے جس کی مدد سے ہم کائنات کا ایک تصور قائم کرتے ہیں اور وہ بھی جیتی جاگتی کائنات کا نہیں بلکہ ایک مادی کائنات کا تصور جس کو سائنس نے تجزیہ اور تحلیل کے لئے منتخب کیا ہے۔

سائنس کائنات کے صرف ایک حصہ سے بحث کرتی ہے جس کو اس نے مصنوعی طریقے سے باقی کائنات سے کاٹ کر الگ کر لیا ہے۔ انسانوں کے پاس حواسِ خمسہ سے ماورا علم کے دوسرے ذریعے بھی ہیں اور ان میں سے ایک وجدان یا کشف ہے جس کی ماہیت کی تحقیق تو آسان نہیں ہے مگر اس کی صداقت کی تردید بھی نہیں کی جا سکتی۔ زندگی کی قدریں جیسے حسن اور خیر سائنس کی دنیا سے الگ ایک مستقل وجود رکھتی ہیں۔

اقبال اس استدلال کو کچھ اور آگے بڑھا کر یہ کہتے ہیں کہ جس عقلی منطق کی ترازو میں ہم ان ساری چیزوں کو جو اس دنیا میں خیال میں آتی ہیں تولنے کی جرأت کرتے ہیں۔ اس کی بنیاد ہی نہایت مشکوک ہے۔ ایک منطق جو یہ فرض کرے کہ "و" ساری بحث کے دوران میں "و" ہی رہے گا۔ بے شبہ ایک زندہ منطق نہیں ہے بلکہ صرف مردہ سے بحث کرنے والی منطق ہے۔ ایک زندہ روح رکھنے والی ہستی جس کی زندگی ایک دائمی تحول میں گذر رہی ہے۔ ایک مسلسل تغیر پذیر ہستی ہے اور ایک لمحہ بھی ایسا نہیں گزرتا جب اس کے وجود میں کوئی نہ کوئی تغیر پیدا نہ کر دیتا ہو۔ اس لئے یہ منطق جس کی بنیاد ہی اس قدر غیر فطری ہو زندگی کے ان انتہائی باطنی تجربوں کے پیمانے کا کام نہیں دے سکتی جو صرف اس کے قیاسوں کی تنگ قلمرو سے باہر ہیں جیسا کہ الڈس ہکسلے دلکش پیرایہ میں بیان کرتا ہے "ساری سائنس کا دارومدار ایک عقیدہ پر ہے، یہ عقیدہ کہ ذہن کے منطقی عملیات صحیح ہوتے ہیں، یہ عقیدہ کہ دنیا کی آخری توضیح ممکن ہے۔ یہ عقیدہ کہ قوانینِ فکر اشیاء کی حیثیت رکھتے ہیں"۔ اس سے میرا یہ مطلب نہیں کہ یہ سب لوگ منطق کی صحت یا اس کی قدر کو ماننے سے انکار کرتے ہیں، بلکہ ان کا منشا یہ ہے کہ کونیات کے نظام میں منطق کو صرف اس کی صحیح جگہ دی جائے اور مذہبی اور فلسفیانہ مسئلوں کو ہم کج رائی سے نہ پرکھیں۔

مذہبی مسئلوں میں منطق کی حدوں پر بحث کرتے ہوئے غزالی کہتے ہیں کہ منطق اور سائنس ہم کو مذہب کے اس سارے مواد سے واقف کرا سکتی ہے اور ہمارے لئے اس کی تحلیل کر سکتی ہے جس کا ادراک حواس سے ہوتا ہے اور جو مذہبی تجربہ کے مختلف تلازموں سے اکٹھا کیا جاتا ہے اور ہمیں اس کے مختلف فرق سمجھا سکتی ہے مگر اس کے باوجود منطق اس وجدانی ادراک اور تجربے سے واقف کرانے میں ہمیشہ ناکام رہتی ہے جو مذہب کا جوہر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نشے کی علامتوں کو جاننا، جیسا کہ ایک طبیب جانتا ہے، اس شخص کا جاننا نہیں بن سکتا جس نے خود شراب پی ہو۔ سائنسی تحقیق جو روایتی اصولوں سے بحث کرتی ہے۔ مذہبی تجربہ کی روح کی چھان بین نہیں کر سکتی اور اسی لئے ایسے نتیجوں تک نہیں پہنچا سکتی جو مذہب کی شراب منطق کے جام میں پینے والوں کو پسند آئیں۔ منطق اور ریاضیات کا ثبوت، اس ثبوت سے مختلف ہوتا ہے جو باطنی تجربوں میں درکار ہے۔ اول الذکر کو کمیت سے بحث ہوتی ہے اور آخر الذکر کو کیفیت سے۔

منطق مذہب کے نقاد کی حیثیت سے جو بلند منصب اختیار کرتی ہے اور اپنی جس عالمگیر صداقت کا دعویٰ کرتی ہے، اس کی تردید کرنے کے بعد ان تینوں کے سامنے یہ سوال پیدا ہوا کہ پھر مذہبی صداقت کی کسوٹی کیا ہے؟

غزالی اپنی کتاب "المنقذ" میں فلسفیانہ ارتیابیت کو مذہبی تجربوں کی تنقید کی بنیاد قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے اقبال نے ان پر سخت تنقید کی ہے۔ غزالی کے پاس مذہبی تجربہ ہی اپنا آپ حکم ہے، اور ولیم جیمس کے

س پیچھے مذہبی تجربہ کی کسوٹی نتجیت ہے اور ظاہر ہے کہ اس پر سخت اعتراضات وارد ہوتے ہیں اور اس میں بڑی مشکلیں ہیں۔ اس لئے کہ بہت ممکن ہے کہ خود نتجیت کے معیار کے بارے میں شک کیا جائے جیسا کہ اکثر کیا جاتا ہے۔ اگر کسی چیز کو اس کے اثرات و نتیجوں کے معیار سے جانچنا چاہیئے تو پھر صحیح معنی میں اس کے عالمگیر ہونے کے لئے ناپ تول کا ایک ہی پیمانہ ہونا چاہیئے لیکن ہماری اس متنوع دنیا میں مختلف لوگوں کے پاس نتیجہ سے مراد اپنی اپنی جگہ مختلف باتیں ہوتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نتیجیت کا یہ کمزور پہلو ولیم جیمس پر کبھی ٹھیک طور پر واضح نہیں ہوا۔ کیونکہ وہ اپنی توجہ کبھی وحدۃ الٰہی پر مرکوز نہیں کرتا۔ وہ مذہب کا ادراک زیادہ تر کثرت پرستانہ نقطۂ نظر سے کرتا ہے جس کی وجہ سے دیوتاؤں کی کثرت کے لئے بہت سی گنجائش نکل آتی ہے۔ اس کے باوجود کہ اقبال ولیم جیمس کا اکثر حوالہ دیتے ہیں اور اس پر اکثر تنقید کرتے ہیں۔ انہوں نے نتجیت ہی کو مذہبی تجربہ کی صداقت کی کسوٹی کے طور پر قبول کر لیا ہے۔

اقبال یہ ثابت کرنے کی بڑی کوشش کرتے ہیں کہ مذہب کی بنیاد لازمی طور پر دوسرے علوم سے زیادہ غیر محفوظ نہیں ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ جو تنقید ولیم جیمس کی نتجیت پر کی جا سکتی ہے وہی اقبال کی عقلی نتجیت پر بھی ہو سکتی ہے بے شک یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان دو معیاروں کے علاوہ ہمارے پاس کوئی دوسرا معیار کسی مذہبی مسئلہ یا کسی اور مسئلہ کے صدق یا کذب کو جانچنے کے لئے نہیں ہے خواہ وہ مسئلہ سائنس کا ہو یا سیاسیات کا یا معاشیات کا۔ اس بحث میں جو آخری نتیجہ نکالا جا سکتا ہے وہ یقیناً یہ ہے کہ آپ جو راستہ چاہیں اختیار کریں ہماری زندگی کا دارومدار ایمان پر ہے اور یہ بات مومن اور غیر مومن دونوں پر یکساں صادق آتی ہے اور الڈوس ہکسلے کے قول کے مطابق فرق صرف اتنا ہے کہ مومن کو اگر ایک ہی آزمائش سے گزرنا ہے تو غیر مومن کو سینکڑوں آزمائشوں سے گزرنا پڑتا ہے یہی بات اقبال اس طرح کہتے ہیں ؎

وہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات

یہاں تک پہنچنے کے بعد ہر شخص کو جو تحقیق کی جرأت کرتا ہے دونوں میں سے کوئی ایک بات قبول کر لینی پڑتی ہے، یا تو مومن رہے یا غیر مومن۔ اور وہ محسوس کرے گا کہ اس کو دونوں میں سے کسی ایک عقیدہ کا انتخاب منطق کی مدد کے بغیر کرنا ہے، اس لئے کہ ہم انسانوں کو علم اور سائنسی تحقیق کے نہایت محدود ذریعوں سے کام سے کر اس گتھی کو سلجھانے سے معذور رکھا گیا ہے۔ اس استدلال کی روشنی میں ایمان کی اہمیت جس پر قرآن کی ابتدائی آیتوں میں بہت زور دیا گیا ہے، بالکل نمایاں ہو جاتی ہے۔

اس طرح ہم اس مقام پر پہونچ جاتے ہیں جو عقل کی سرحد سے پرے ہے یہ وہ مقام ہے جہاں سے شخصی تجربہ اور اس علم کی قلمرو شروع ہو جاتی ہے جس کو ہماری زبان کے لفظ ادا نہیں کر سکتے۔ جیسا کہ غزالی کہتے ہیں کسی اندھے کو مختلف رنگوں کا فرق سمجھانا قریب قریب ناممکن ہے اور کتنے ہی استعارے اور تشبیہیں استعمال کریں تاریکی کا پردہ نہیں اٹھ سکتا۔ ایک انسان کا مقدر یہی ہے کہ یا تو وہ اس اندھیرے میں کو دپڑے یا پھر وہ اس کی حقیقت کو مطلق نہیں جان سکے گا۔

اس بات کی شہادت بھی سارے زمانوں اور ساری قوموں کے ادب سے مل سکتی ہے کہ جو لوگ اس اندھیرے میں کود پڑے انہیں وہ تجربہ حاصل ہوا جس کو بیان نہیں کیا جا سکتا، جس نے انہیں بصیرت کا نور عطا کیا، ان کی ساری گتھیاں سلجھا دیں اور اُن پر ایک بالکل نئی دنیا کا دروازہ کھول دیا۔ جس کے معنیٰ اور مطلب ہی کچھ اور تھا۔

یہاں تک پہنچنے کے بعد دوسرا سوال جو تحقیق کرنے والے کے سامنے آتا ہے یہ ہے کہ اگر فرض کر لیا جائے کہ میں خدا کے وجود پر ایمان رکھتا ہوں جو ہستیٔ مطلق اور قادرِ مطلق ہے تو میرے پاس اس سے تعلق پیدا کرنے اور وہ تسکین اور طمانیتِ نفس حاصل کرنے کے ذریعے کیا ہیں جن کا ذکر صوفیاء اور انبیاء کرتے ہیں؟

اور اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے پاس اس کا ایک ذریعہ ہے جس کو دنیا بھر میں کارگر مان لیا گیا ہے اور وہ ہے عبادت۔ عبادت کی

ٹھیک ٹھیک اور جچی تلی تعریف کرنا قریباً ناممکن ہے پھر بھی ولیم جیمس نے جو تعریف کی ہے وہ اچھی سے اچھی ہے۔" عبادت اپنے وسیع مفہوم میں مذہب کی اصلی روح اور جوہر ہے۔ مذہب میں عبادت ایک عمل ہے بلکہ عبادت خود مذہب ہے۔ عبادت تو عبارت ہی ہے اس حیات بخش عمل سے جس کی بدولت کل نفس اس سرچشمہ سے پیوستہ ہو کر جو اس کو زندگی عطا کرتا ہے، اپنے آپ کو مرنے سے بچا لیتا ہے یہ ایک حقیقی عمل ہے جس کی بدو سے ایک محدود انا ایک ہی جست میں ایک اعلیٰ و قوی عمل کی سرحد میں پہنچ کر عقل کی اعلیٰ تر بصیرت کے ساتھ ساتھ روحانی تجلی سے فیضیاب ہوتا ہے اور کائنات کے گمبھیر سکوت سے اپنی آرزوئے قلب کا جواب پاتا ہے۔" جیسا کہ اقبال کہتے ہیں " یہ تحقق کا واحد عمل ہے جس کی بدولت جستجو کرنے والا انا نفی ذات کے ساتھ ہی اپنی خودی کا اثبات کرتا ہے اور اس طرح کائنات کی زندگی میں ایک حرکی عامل کی حیثیت سے اپنے وجود کی قدر اور وجہ جواز کو جان جاتا ہے۔" میں یہاں آپ کی توجہ ولیم جیمس کی ایک اور تحریر کی طرف منعطف کرانا چاہتا ہوں:

"یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ سائنس اس کے خلاف جو بھی کوشش کرے اس کوشش کے باوجود لوگ اس وقت تک برابر عبادت کرتے رہیں گے جب تک ان کے دماغ کی ماہیت اس طرح نہ بدل جائے جس کی توقع کرنے کی کوئی وجہ ہم کو معلوم نہیں ہے۔ عبادت کا جذبہ اس واقعہ کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ اگرچہ ایک انسان کے تجربی انا کا بطون ایک ایسے انا سے بنتا ہے جس کی نوعیت معاشرتی ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود اس انا کو اپنا سچا ساتھی (اس کا "رفیق اعلیٰ") ایک تصوری دنیا ہی میں مل سکتا ہے....."

بہت سے لوگ ہمیشہ یا کبھی کبھی اپنے دلوں میں اس کی طرف کشش پاتے ہیں اس دنیا کی ایک حقیر ترین ہستی بھی اس اعلیٰ تر عبودیت کے بل بوتے پر اپنی ذات کو حقیقی اور سچی محسوس کرنے لگتی ہے اور اس کے برعکس ہم میں سے اکثر لوگوں کے لئے اس وقت جب کہ اس خارجی معاشرتی انا کو شکست ہو جاتی ہے۔ اور وہ ہمارا ساتھ چھوڑ دیتا ہے تو وہ دنیا جس میں ایسا کوئی باطنی آسرا موجود نہ ہو بھیانک پاتال بن جاتی ہے۔ میں "ہمارے لئے" اس لئے کہہ رہا ہوں کہ یہ ممکن ہے کہ سب لوگوں کو اس شاہد مطلق کا احساس یکساں نہ ہو۔ بعض لوگوں کے شعور میں یہ احساس دوسروں سے زیادہ رچا ہوا ہوتا ہے جو اس کا زیادہ شعور رکھتے ہیں وہ یقیناً زیادہ مذہبی آدمی ہوتے ہیں لیکن مجھے یقین ہے اور خود ان لوگوں سے زیادہ یقین ہے جو اس شعور سے یکسر معرا ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ لوگ اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں اور حقیقت میں وہ اس کا کچھ نہ کچھ شعور رکھتے ہیں۔

بہرحال یہ ظاہر ہے کہ " اندھیرے میں کود پڑنے " کا ایک ہی طریقہ تو ہم میں سے اکثر لوگوں کی دسترس میں ہے۔ بلکہ مجھے یوں کہنا چاہیئے کہ ہم سب کے لئے فطری ہے، وہ ہے عبادت۔ چنانچہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:-

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ

"ہم نے پیدا نہیں کیا جنوں اور انسانوں کو سوائے اس کے کہ وہ عبادت کریں۔" سورۂ ذاریات۔ پ ۲۷)

(تلخیص)

اقبال اور آئن سٹائن

ضمیر علی

بعض ماہرین نفس کا خیال ہے کہ علامہ اقبالؒ ایک جدید نفسیاتی اصطلاح کے مطابق "نرگسیت" یعنی "خود فاطلی" کا شکار تھے لیکن یہ رجحان رکھنے والا بھی دوسروں کی عظمت اور اہمیت کا اعتراف نہیں کرتا۔ وہ مکمل طور پر اپنی ہی ذات میں مستغرق ہوتا ہے۔ اقبالؒ نے مغرب و مشرق کے کتنے ہی ارباب علم و فن کی تعریف میں ذوق کے دفتر سیاہ کئے ہیں۔ بلکہ اقبالؒ کے نفسیاتی تجزیہ سے جو شخصیت ان کے فکر و فن سے ابھرتی ہے ہرگز "مکمل" بر خود غلطی" کی آئینہ دار نہیں کیونکہ اقبالؒ کے پردۂ تصور پر ہمیشہ ایک مکمل تر اور جمیل تر شخصیت کا نقش چھایا رہا۔ کمال بتلائے خود وہ ہے جس کی چشم تصور "برون از خویشتن" کچھ بھی نہ دیکھ سکے۔ وہ ایک آئینہ خانہ کا زندانی ہے۔ جہاں کے شش جہات اپنے ہی پرتو ذات سے زیادہ نہیں۔

اقبالؒ کے ذہن نے اپنے عہد کے تقریباً ان تمام مفکرین و شعراء سے جو اس کی مخصوص انفرادیت سے ہم آہنگ ہیں، اثر و تحرک حاصل کیا ہے۔ "پیام مشرق" میں جہاں اقبالؒ نے گوئٹے، نیٹشے، دانتے اور دیگر افراد کو خراج عقیدت پیش کیا ہے، وہاں آئن سٹائن کی فکری و ذہنی خدمات کا اعتراف بھی بڑے پرشکوہ الفاظ میں کیا ہے۔ آئن سٹائن عہد حاضر کا عظیم ترین سائنس داں تھا۔ امریکہ کے ایک پروفیسر نے مختلف ممالک سے چودہ اکابرین سائنس کے نام طلب کئے تھے۔ ان میں سے بہتوں نے نیوٹن اور گلیلیو کے نام لئے۔ لیکن سب نے متفقہ طور پر آئن سٹائن کا نام لیا تھا اس لئے یہ تسلیم کرنے میں تامل نہیں ہونا چاہئے۔ کہ آئن سٹائن عظیم ترین سائنس داں تھا۔ اس کے نظریات نے سائنس، فلسفہ اور مابعد الطبیعات تینوں کو کم بیش متاثر کیا ہے۔

اہل الرائے کے نزدیک نظریۂ اضافیت کا سب سے اہم پہلو "مکان - زماں" کا انکشاف ہے۔ اس لئے ہماری زندگی کا امتداد وہ جو فاصلہ ہم نے زمانے کے وسیع میدان میں طے کیا ہے۔ نکل غیر اہم ہو جاتا ہے۔ دو جڑواں بچے اپنے ذاتی اعداد و شمار کے مطابق ممکن ہے ہم عمر ہوں لیکن موت کے وقت اگر وہ ایک دوسرے سے ملیں تو ان کی عمروں میں حیرتناک اختلاف ہوگا۔ دو مسافر ایک ہی منزل سے آغاز سفر کریں لیکن جب وہ بحالت قرار ایک دوسرے کا جائزہ لیں گے تو باوجود ایک ہی جانب سفر کرنے کے ان میں قطعی طور پر غیر متوقع فاصلہ حائل ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ نظریۂ اضافیت امتداد (DURATION) اور فاصلہ دونوں کے اضافی ہونے پر اصرار کرتا ہے۔ نظریۂ اضافیت سے پہلے زمان اور مکاں دو مختلف خارجی حقائق تسلیم کئے جاتے تھے۔ مکان کا یہ تصور تھا کہ وہ ہمارے گرد و پیش پھیلا ہوا ہے اور ہمارا ہر طرف سے احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اور زماں ایک ایسی چیز ہے جو ہمیں صرف چھو کر گذر رہا ہے۔ اس کا تعاقب نہ تو چشم و بصارت کر سکتے ہیں اور نہ گوش و سماعت اس کی آواز پا کو اسیر کر سکتے ہیں۔ ہم مکان کے ابعاد ثلاثہ میں حرکت کرنے کے لئے آزاد ہیں۔ اس کے پس و پیش، یمین و یسار اور پست و بالا ہمارے حلقۂ اختیار میں ہیں۔ لیکن زماں ایک ایسی خارجی رو جس کا لمس صرف ہم محسوس کر سکتے ہیں۔ نہ ہم زماں میں آزادانہ حرکت کر سکتے ہیں اور نہ اس کے مرور میں دخل انداز ہو سکتے ہیں۔ نظریۂ اضافیت کے مطابق فطرت اس زمانی و مکانی تقسیم سے بالکل ناآشنا ہے۔ یہ ایک دوسرے سے جدا حقیقتیں نہیں۔ بلکہ یہاں ان دونوں کی ایک مربوط شکل پائی جاتی ہے۔ زماں، مکاں کا چوتھا بعد

ہے۔ کیونکہ فطرت اشیاء کی بجائے واقعات پر مشتمل ہے۔ اس لئے کسی واقعہ کو متعین کرنے کے لیے طول، عرض اور عمق ہی کی صراحت کافی نہ ہو گی بلکہ یہ بھی بتلانا ہو گا کہ وہ واقعہ کب ظہور میں آیا۔ اس طرح زمان ایک پراسرار طریقے سے مکان میں مدغم ہو جاتا ہے۔ منکوسکی جو نظریۂ اضافیت کا ایک لائق شارح و مؤید ہے، آئن سٹائن کے اس انکشاف کے متعلق لکھتا ہے۔

" زمان و مکان اپنی جداگانہ حیثیتوں میں تو محض پرچھائیاں بن کر رہ گئے ہیں۔ البتہ ان دونوں کا کسی قسم کا اختلاط ہی کچھ حقیقت کا حامل ہے۔"

مکان۔ زمان کے اس سنسنی خیز انکشاف نے ہمارے تصور کائنات میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ بقول برٹرنڈ رسل، نظریہ اضافیت نے زمانے کو مکان، زمان میں مدغم کرتے ہوئے شے کے روایتی تصور پر جو ٹھوکر لگائی ہے، وہ فلسفیوں کے دلائل سے آج تک نہیں لگی۔

عام نظریۂ اضافیت کا یہ انکشاف اس کا اہم ترین پہلو ہے۔ آئن سٹائن نے دعویٰ کیا ہے کہ اگر مکان۔ زمان کو اس نظریہ سے الگ کر دیا جائے تو وہ محض ایک نام نہاد نظریہ رہ جاتا۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر مکان۔ زمان کا ابطال ممکن ہے تو عام نظریۂ اضافیت کا اغلب حصہ سخت تنقید کی زد میں آ جائے گا۔

آئن سٹائن کے اس انکشاف نے قانونِ تعلیل کی صحت بھی مشتبہ کر دی ہے۔ زمان کا مستقبل کی طرف بہاؤ علت و معلول کے رشتہ کی جان ہے۔ لیکن نظریۂ اضافیت کی رو سے زمانہ کا مستقبل کی طرف بہاؤ نمودِ سراب سے زیادہ نہیں۔ چونکہ زمانہ مرور نہیں کرتا بلکہ وہ مکان کا چوتھا بُعد شمار ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات کے لئے یہ کہنا کہ ان میں سے ایک واقعہ دوسرے واقعہ کا سبب ہے، اسی طرح ٹھیک نہیں ہے جس طرح شاہراہِ عام پر تار کے جو مسلسل کھمبے لگے ہوں ان کے متعلق یہ کہنا صحیح نہ ہو گا کہ ان میں ہر ایک دوسرے کا سبب ہے۔ انیسویں صدی کے علمائے سائنس قانونِ تعلیل کی صحت پر اس قدر یقین رکھتے تھے کہ تقریباً جملہ مظاہرِ فطرت کی تشریح انہوں نے اسی بنیاد پر کی۔ یہ میکانکی طریق تشریح اس قدر ناقابلِ انکار ہو گیا کہ عظیم ہولٹز نے دعویٰ کیا کہ علم طبیعیات کا مقصود علم میکانکیت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ لارڈ کلون نے کہا کہ ان کے لئے ایسی شے کا تصور میں لانا ممکن نہیں جس کا میکانکی نقشہ اپنے ذہن میں نہ آئیں۔ انہوں نے کہا کہ نیوٹن اور گلیلو کے دماغ اپنی مشینی ساخت کے اعتبار سے کسی قدر پیچیدہ ہیں۔ اور ایسی مشین بنائی جاسکتی ہے جو نیوٹن کی فکر، باخ کے احساسات اور مائیکل اینجلو کے تخیلات کو پیدا کر سکے۔ اس نظریہ کی رو سے انسان مجبورِ محض قرار پایا۔ کیونکہ اس کی پوری شخصیت قانونِ تعلیل کی پیدا کردہ ہے۔ اس کا پورا وجود توارث اور احوال و ظروف کے درخت پر پھل کی طرح لٹک رہا ہے۔ جتنے مادی مکاتیب فکر ہیں وہ سب سب اس ہی کی پیداوار ہیں۔ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت اور پلانک کے نظریہ مقادیر برقی (کوانٹم تھیوری) نے فطرت کے اس میکانکی طریق کار کو باطل قرار دیا ہے۔ پلانک نے یہ توجیہہ پیش کی کہ تسلسل کو مان لینے سے چھوٹے پیمانہ پر وقوع پذیر ہونے والے واقعات کی توجیہہ نہیں کی جاسکتی۔ واقعات توانائی کے تغیر پر مبنی ہیں اور توانائی میں تبدیلی مسلسل نہیں بلکہ غیر مسلسل ہوتی ہے۔

نظریۂ اضافیت کا دوسرا اہم انکشاف مادہ و توانائی کا ایک ثابت ہونا ہے۔ اضافیت کے انکشاف سے پہلے بقائے مادہ اور بقائے توانائی دو الگ اور مستقل قوانین کی حیثیت سے تسلیم کئے جاتے تھے۔ مادہ توانائی کی کئی اشکال ہیں۔ نہ تو انائی مادہ میں تبدیل ہو سکتی ہے اور نہ مادہ توانائی میں۔ یونانی فلسفیوں سے لیکر پچھلی صدی کے اواخر تک مادہ و توانائی کو دو مختلف آفاقی عناصر کی حیثیت حاصل تھی۔ آئن سٹائن نے سائنس کو جن بہت سے غیر ضروری مفروضوں سے آزاد کرایا۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مادہ و توانائی ایک ہی حقیقت کی دو مختلف صورتیں ہیں۔ راست تجربوں نے اضافیت کے اس انکشاف پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی ہے۔

علامہ اقبالؒ آئن سٹائن کے اس انکشاف کو نظریہ اضافیت کا اہم ترین جزو سمجھتے ہیں۔ ایوانِ فکر و نظر میں کائنات کے مادی نقطۂ نگاہ نے جو نقش و نگار بنائے تھے، بصورتِ خدا وہ سب غائب ہو رہے ہیں۔ ایٹم کے تجزیہ میں اس نے صرف مادہ و قوت ہی کی کارفرمائی نہ دیکھی۔ بلکہ ایک ایسی قوت کا بھی تصرف دیکھا جو ہماری حدودِ ادراک سے بہت دور

ہے۔ اور ہم ریاضیات کی مدد سے اس کا سراغ نہیں لگا سکتے۔

اقبال نظریۂ اضافیت کی فلسفیانہ قدر و قیمت کا تعین کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو اس نظریہ کی دو خوبیاں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ نظریۂ اضافیت نے اس خیال کی نفی کی ہے جس کی رو سے کلاسیکل طبیعات کو مادیت کا قائل ہونا پڑا تھا اور جس کے تحت جوہر کی حیثیت وقوع فی المکان سے زیادہ نہیں رہتی۔ آئن سٹائن نے فطرت کے خارجی وجود سے انکار نہیں کیا۔ اسی وجہ سے جدید طبیعات میں جوہر کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ یہ باہم مربوط حوادث کا ایک نظام ہے، شئے نہیں کہ انہیں متغیر حالتوں کے ساتھ زمانے میں موجود کرے۔ اس نظریہ کی دوسری خوبی یہ ہے کہ اس کی رو سے مکاں کا انحصار مادے پر ہے۔ لہٰذا آئن سٹائن کے نقطۂ نظر سے کائنات کا یہ تصور درست نہیں کہ اس کی مثال ایک ایسے جزیرے کی ہے جو لامتناہی مکاں میں واقع ہے۔ اس لئے کہ مکان بجائے خود متناہی ہے گو غیر محدود۔ بایں صورت اس کے ماوراء مکانِ محض کا کوئی وجود ہی نہیں۔ گویا دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ اگر مادہ نہ ہوتا تو کائنات بھی سمٹ کر ایک نقطہ پر آ جاتی۔" ؎۱

یہ بھی تاریخ کی کرشمہ سازیوں کا ایک عجیب لطیفہ ہے۔ کہ وہ آئن سٹائن جس کے امریکہ میں ورود پر وہاں کے مذہبی علماء نے "دہریہ آئن سٹائن سے بچو" کا امتناعی اشتہار در و دیوار کلیسا پر چسپاں کرنا ضروری سمجھا، آج اس کے انکشافات مذہب کے اس قالب میں شگفتگی و تازگی کی روح پھونک رہے ہیں جو مادیت کی پیہم ترکتازیوں سے نیم جاں ہو چکا تھا۔ اس کی تحقیقات ہمیں اخلاقی قدروں کی صداقت کا یقین دلانا چاہتی ہیں۔ مادہ کے اس تصور پر جو اٹھارویں اور انیسویں صدی کے جملہ مکاتب فکر کی بنیاد ثابت ہوا تھا، اب ضرب کاری لگ چکی ہے اور وہ حدود جن کے اندر ہم مادے سے واقف تھے، اب غائب ہو رہی ہیں۔ ہمارا علم، فطرت کے عمیق تر طریق کار کا سراغ لگانا چاہتا ہے۔ مادہ و توانائی کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے بقول برٹرانڈ رسل آئن سٹائن نے مادہ کو غائب کر دیا۔ اسی لئے سائنس داں بھی کہنے لگے کہ "مادہ غائب ہو رہا ہے"۔ اس سے مقصود یہ نہیں کہ اضافیت نے مادہ کے وجود سے انکار کیا ہے بلکہ وہ مادے کا ایک مختلف تصور پیش کرتا ہے۔ مادہ کی وہ تمام خصوصیات جو تسلیم شدہ حقائق کی حیثیت رکھتی تھیں آج وہ بدل چکی ہیں۔ مادے کے خواص و اعمال کی جگہ مجرد قوت نے لے لی ہے۔ اضافیت کے اس انکشاف نے جو بیشتر محققین کے نزدیک بیسویں صدی کا سب سے عظیم اور انقلاب انگیز انکشاف ہے، عینیت (آئیڈیلزم) اور خارجیت پسندی (ریلزم) کے مابین جو پرانی نزاع تھی اس کا فیصلہ کر دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ فیصلہ عینیت کے حق میں ہوا ہے ؎۲

علامہ اقبال آئن سٹائن کے اس انکشاف کو بہ نظر ستائش دیکھتے ہیں۔ انہیں اس امر کا اعتراف ہے کہ آئن سٹائن نے عینیت کے حق میں فیصلہ دے کر ایک زبردست خدمت انجام دی ہے۔ علم و نظر کی وہ راہیں جو اٹھارویں اور انیسویں صدی کے مادہ پرست رجحان نے بند کر دی تھیں اب سرِ نو باز ہو چکی ہیں۔

جہاں علامہ نے بیشتر امور میں آئن سٹائن کے انکشافات سے اتفاق ظاہر کیا ہے، وہاں بعض امور میں انہیں سخت اختلاف بھی ہے۔ "مکان، زماں" کا انکشاف جو عام نظریۂ اضافیت کا اہم ترین کارنامہ ہے، اس سے اقبال کو سخت اختلاف ہے۔ چونکہ اقبال، برگساں کی مانند حقیقت زماں کے قائل ہیں، اس لئے آئن سٹائن کے اس انکشاف سے جو بظاہر زمانے کا ابطال کرتا ہے، انہیں اتفاق نہیں۔ اضافیت کی رو سے مکان کی حیثیت واقعات کے غیر متحرک حامل (PASSIVE CONTAINER) ہی کی نہیں ؎۳ وہ حوادث کے وقوع میں اپنا ایک خاص کردار ادا کرتا ہے۔ بلکہ وہ مکاں کو زماں سے زیادہ اساسی بتلانے کا رجحان ظاہر کرتا ہے۔ وقت کو اقبال حقیقت کا لازمی جزو قرار دیتے ہیں۔ آئن سٹائن نے زماں کو مکاں کا بعد قرار دے کر جبر و اختیار کی پرانی نزاع کو از سرِ نو تازہ کر دیا ہے۔ زمانہ کوئی آزاد تخلیقی حرکت کی حیثیت سے باقی نہیں رہتا۔ اضافیت جبریت کی تائید کر کے ہم سے جملہ اختیارات چھین لیتی ہے۔ جبر و بیچارگی کا یہ یاس انگیز تصور ہیں

امید و عمل کی بلندیوں سے قنوطیت و بے عملی کی پستیوں میں دھکیل دیتا ہے۔ علامہ اقبال اپنے خطبات میں لکھتے ہیں۔

"آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت سے ایک زبردست مشکل رونما ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کا نظریہ صحیح تسلیم کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ زمانے کا وجود بھی غیر حقیقی ہے۔ کیونکہ جس نظریہ کی رو سے زمانے کی حیثیت بُعدِ رابع سے زیادہ نہیں، اس سے یہ ماننا ضروری ہوگا کہ ماضی کی مثل استقبال کا وجود بھی پہلے سے قائم ہے اور اس لئے متعین۔ لہٰذا زمانہ کوئی آزاد و تخلیقی حرکت نہیں۔ وہ مرور نہیں کرتا نہ حوادث رونما ہوتے ہیں۔ ہم ان سے صرف دوچار ہوتے ہیں۔"

(خطبات مدراس)

اقبال کی رائے یہ ہے کہ آئن سٹائن نے ریاضی میں منہمک ہوکر زماں کی دوسری خصوصیات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اس لئے یہ کہنا بجا حقیقتِ حال کے خلاف ہوگا کہ زمانے کی حقیقت صرف انہی خصائص پر مشتمل ہے۔ جن سے آئن سٹائن نے اس لئے بحث کی ہے کہ عالمِ فطرت کے اُن گوشوں کی تشریح صحیح طریقہ سے ہوتی رہے جو اصولِ ریاضی کا موضوع ہیں۔ علامہ اس کا اعتراف صاف لفظوں میں کرتے ہیں کہ ہم غیر ریاضی دانوں کے لئے آئن سٹائن کے تصورِ زماں کی صحیح ماہیت کا سمجھنا ایک مشکل امر ہے۔ تاہم زمانے کو چوتھا بُعد قرار دینے سے زمانے کی نفی ہو جاتی ہے۔ اقبالؒ کہتا ہے کہ برگساں کا زمانہ جسے وہ استدام (PURE DURATION) سے تعبیر کرتا ہے، اور آئن سٹائن کے زمانے کی ماہیت اور ہے۔

اقبال کامل طور پر کسی سے متفق نہیں۔ وہ برگساں کے نظریہ زمانِ خالص کے قائل ضرور رہیں لیکن برگساں کائنات کو بے غایت بتلاتے رہے۔ کیونکہ کائنات کو بامقصد مان لینے سے اس کی فکری کاوشوں کا مرکزی تصور بے معنی قرار پاتا ہے اور زمانے کی حیثیت ثانوی ہو جاتی ہے۔ اقبالؒ نہ زمانے کی نفی کرتے ہیں اور نہ کائنات کو بے غایت بتلا کے اس کے حسن و خوبی کی روح ختم کرنا چاہتے ہیں۔ کائنات کا مرورِ زماں مطلب سے خالی نہیں۔ اس کی غایات اس کے سفر کی نہایات ہیں۔ یہ غایات و مقاصد وہ ہیں جو معرضِ امکان میں ہیں ہنوز معرضِ وجود میں نہیں۔ زمانہ کوئی خط کشیدہ نہیں بلکہ ہنوز منت کشِ کشیدن ہے۔ اس سے مقصود وہ ممکنات ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں یا نہ آئیں۔ کائنات کو بامقصد ٹھہرانے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ زمانے کے اس عمل کی نوعیت انتخابی ہے۔ وہ ماضی کے تحفظ و اضافہ کے ساتھ اپنی کوئی غرض بھی پوری کر رہا ہے۔ اقبالؒ کے نزدیک قرآن مجید کے مطمعِ نظر سے کائنات کا کوئی تصور اس قدر مہمل و بے معنی نہیں جتنا یہ کہ وہ کوئی پہلے سے سوچا ہوا منصوبہ ہے اور یہ اس منصوبہ کی زمانی نقل ہے۔ قرآن کی رو سے کائنات ایک وسعت پذیر حقیقت ہے۔ وہ پہلے سے مقررکردہ کوئی منصوبہ نہیں جس کو اس کے خالق نے بہت پہلے تیار کیا تھا مگر وہ اب مادے کے ایک مردہ ڈھیر کی مانند مکانِ لامتناہی میں پڑا ہوا ہے جس پر زمانے کا کوئی تصرف نہیں۔ اس لئے اس کا وجود و عدم بے معنی ہے۔

اقبال کے یہاں چونکہ ہر چیز کی قدر و قیمت کا معیار ان کا نظریۂ خودی ہے، اسلئے جو شئے بھی خودی کو استحکام بخشتی ہے مستحسن ہے اور جو اس کو مضمحل کرے قابلِ مذمت ہے۔ چونکہ نظریۂ اضافیت اپنے چوتھے بُعد کی تعبیر سے زمانے کی نفی کرتا ہے، اس لئے جبریت لازم آتی ہے۔ اس لئے وہ اضافیت کے اس انکشاف کو آئن سٹائن کی ریاضیاتی ذہنیت کا عجز قرار دیتے ہیں۔ جبریت کے حق میں اضافیت کا یہ فیصلہ سازِ خودی کے تاروں کو ڈھیلا کر دیتا ہے اور ہمیں جبر و بیچارگی اور یاس و قنوطیت کی پستیوں میں دھکیلنا چاہتا ہے۔ اقبالؒ عالمِ فطرت کی اس جبریت کو کسی صورت میں بھی قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔ وہ ہر فرد کو ذوقِ اختیار کی لذت آشنا بنانا چاہتے ہیں۔ وہ اقبالؒ جو رومی کے فرشتہ صید، پیمبر شکار و یزداں گیر انسان کے پرشکوہ تصور میں گم ہیں جنہوں نے عالمِ انسانیت کو قہاری و جباری کے سبق دئے ہیں۔ اور خودی کی جلوتوں میں مصطفائی اور خودی کی خلوتوں میں کبریائی دیکھی ہو وہ بھلا اضافیت کے پیدا کردہ بے دست و پا انسان کی پذیرائی کس طرح کر سکتے ہیں؟

یہاں یہ امر بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ نظریۂ اضافیت سائنس کا نظریہ ہے۔ سائنس داں چونکہ فطرت کا مطالعہ ریاضیاتی نقطۂ نگاہ سے

کرتا ہے اور واقعات کا مثالی نمونہ صرف ریاضی کی حدود میں بیان کیا جاسکتا ہے؛ اس لئے نظریۂ اضافیت جو کہ واقعات کے شہود نمونے مستخرج ہے۔ صرف ریاضیاتی علائم و مصطلحات میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ وہ اشیاء کی پیمائش سے سروکار رکھتا ہے، بذاتِ خود اشیاء سے بحث نہیں کرتا۔ اس لئے یہ زمان و مکان کی ماہیت کے متعلق ہمیں کچھ نہیں بتلا سکتا۔ اس کے باوجود نظریۂ اضافیت، جبریت کی تائید کرتا نظر آرہا ہے۔ یہ زمان و مکان کے سلسلہ (CONTINUUM) میں ایک نقطہ مکان کو زمان کے ایک لمحہ میں پیش کرتا ہے، کسی تجاذبی کمیت (GRAVITATING MASS) جیسے سورج نے فضا کے ایک مخصوص نقطہ کو کسی خاص زمان کے لمحہ میں گھیر لیا ہو، وہ صرف واحد نقطہ کی حالت میں ہی اس سلسلہ میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے لمحہ میں اس کی حالت بتدریج دوسرے نقطوں کی صورت میں بدلتی جائے گی۔ اس طرح ان نقطوں کو آپس میں ملانے سے کائناتی لکیروں کا ایک پورا جال بچھ جاتا ہے جس میں پوری فطرت اور اس کے اعمال اسیر ہیں۔ اگر یہ کائناتی لکیریں واقعی کوئی وجود اس سلسلہ میں رکھتی ہیں تو کائنات کی پوری تاریخ اس کا استقبال واضح قطعی طور پر پہلے ہی سے متعین ہے۔

اضافیت نے اشیاء کو منطقی تحلیل کے بعد اس چوکھٹے میں اسیر کر دیا ہے جس سے مادہ کسی حد تک غیر مادی ہو گیا ہے۔ اسی سے طبیعات کا حالیہ میلان عینیت کی طرف مڑ گیا ہے۔ سائنس کو اپنی خارجیت کا جو یقین تھا وہ اب بالکل ختم ہو چکا ہے۔ بقول رسل جب عام انسان سائنس کے انکشافات پر اعتبار کرنے لگا تو تجربہ گاہ کا عامل اپنے اعمال کو شکوک نگاہوں سے دیکھنے لگا۔ جدید طبیعات عینیت پسند فلسفی برکلے کے ثمرات فکر کی تائید کرتی نظر آرہی ہے۔ برکلے نے انگلی اٹھا کر جن فکری بنیادوں کی طرف اشارہ کیا تھا، بیسویں صدی کے شروع ہوتے ہی سائنس نے اسی جانب پرواز کا آغاز کر دیا۔ اضافیت کا یہ عینی تصور کائنات اقبال کے نظریات سے ہم آہنگ ہے۔ اس سے منطقی طور پر شعور کی برتری لازم آتی ہے۔ جتنے مادی مکاتب فکر ہیں وہ اس بنیاد پر قائم ہیں کہ مادہ شعور سے الگ اپنا ایک مستقل وجود رکھتا ہے۔ موجودہ طبیعات کا عینیت کی طرف یہ رجحان دراصل پچھلی دو صدیوں کی مادہ پرستی کے ردِ عمل کی صورت میں ظاہر ہوا۔ سائنس اضافیت کے لئے تیار ہو چکی تھی، اسی لئے پلانک نے ایک موقع پر کہا تھا کہ وہ بجائے خود اضافیت کے نظریہ کے انکشاف سے بہت قریب تھا۔ آئن سٹائن کی کائنات میں صرف مادہ کی ظلمت ہی چاروں طرف نہیں پھیلی ہوئی ہے۔ بلکہ وہ ایک ایسی ہستی کا بھی اثبات کرتا ہے جو اپنی ماہیت میں روحانی واقع ہوئی ہے اور ہم اپنے مادی و ذہنی طریقِ تفتیش سے اس کا سراغ نہیں لگا سکتے۔ اضافیت کے انکشاف کے ساتھ شبستانِ فکر میں ایک نئی صبح اپنے جلو میں نور و تابندگی لئے طلوع ہوئی۔ ہمارا شاعر ظلمتِ گریزپا اور آفتابِ تازہ دونوں کو دیکھتا ہے۔ اور اس پیکرِ تابش و تنویر کا ان لفظوں میں خیر مقدم کرتا ہے:

جلوہ می خواست مانند کلیم ناصبور
تا ضمیرِ مستنیر او کشود اسرارِ نور
از فرازِ آسمان تا چشمِ آدم یک نفس
زود پروازے کہ پروازش نیاید در شعور
بے تغیر در طلسم چون و چند و بیش و کم
برتر از پست و بلند و دیر و زود و نزد و دور
در نہادش تار و شید و سوز و ساز و مرگ و زیست
اہرمن از سوز او و ساز او جبریل و حور
من چہ گویم از مقام آن حکیم نکتہ سنج
کردہ زردشتے ز نسلِ موسیٰ و ہارون ظہور

ل MYSTERIOUS UNIVERSE BY SIR JAMES JEANS
ل MYSTERIOUS UNIVERSE
لہ PHYSICS AND PHILOSOPHY: BY SIR JAMES JEANS.

لہ "الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیل جدید"۔ مترجمہ نذیر نیازی
ؔ MYSTERIOUS UNIVERSE
لم THE WORLD AS I SEE IT: BY: ALBERT EINSTEIN

حافظ اور اقبال

کرم حیدری

فارسی ادب میں حافظ اور اقبال دو ایسے نابغہ گزرے ہیں جنہیں نہ صرف اپنی زندگی میں جملہ خواص و عوام میں بے انتہا مقبولیت حاصل ہوئی بلکہ موت کے بعد بھی اُن کی مقبولیت بڑھتی ہی چلی گئی یہاں تک کہ اُن کے مزار بھی اہلِ قلب و نظر کی عقیدتوں کے مرکز بن گئے۔ حافظ کی وفات کو پونے سات سو سال گزر چکے ہیں لیکن آج بھی اُس کے کلام میں وہی دلکشی، وہی جاذبیت، وہی تاثر ہے جو اُس کی زندگی میں تھا۔ بلکہ آج اس کا کلام پڑھنے والوں اور پڑھ پڑھ کر جھومنے والوں کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ گزشتہ زمانوں میں اِس کا عشرِ عشیر بھی نہ تھی۔ اقبال کی وفات کو صرف پچیس برس گزرے ہیں لیکن اِس مختصر سے عرصے میں اُن کی مقبولیت میں جو اضافہ ہوا ہے وہ علم و ادب کے ساتھ معمولی سا تعلق رکھنے والے پر بھی بخوبی روشن ہے۔ اُس کے اردو کلام کے علاوہ اُس کے فارسی کلام کی مقبولیت بھی روز بروز بڑھ رہی ہے۔ دنیا کی تمام بڑی بڑی زبانوں میں اُس کے فارسی کلام کے تراجم شائع ہو چکے ہیں اور اندرونِ ملک جتنا تحقیقی کام اقبال کے متعلق ہوا ہے کسی دوسرے شاعر کے متعلق نہیں ہوا۔

اپنی زندگی میں حافظ کو "لسانِ غیب" اور "ترجمانِ اسرار" کے خطابات دیئے گئے۔ اِسی طرح قوم نے اقبال کو "حکیم الامت" اور "ترجمانِ حقیقت" کہا۔ اور حق یہ ہے کہ یہ دونوں شاعر اِن خطابات کے ہر طرح مستحق بھی تھے۔ دونوں خود نگر اور خود شناس تھے، اس لئے اپنے اپنے مرتبہ و مقام سے بھی بخوبی آگاہ۔ حافظ نے کہا تھا:

ہرگز نمیرد آنکہ دِلش زندہ شد بہ عشق
ثبت است بر جریدۂ عالم دوامِ ما

تو اقبال کا بھی یہی تاثر تھا:

پس از من شعرِ من خوانند و دریابند و می گویند
جہانے را دگرگوں کرد یک مردِ خود آگاہے

حافظ اور اقبال میں مماثلت کا صرف یہی ایک پہلو نہیں کہ دو عوام و خواص میں مقبول ہوئے اور دونوں کا دائرۂ اثر بہت وسیع۔ بلکہ اِن دونوں عظیم شاعروں کا تقابلی مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اِن دونوں کے اندازِ بیان، اسلوب، لہجے، اور آہنگ میں بھی نہایت قریبی مماثلت ہے۔ حافظ دبستانِ عراقی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اشعار میں ترصیع و تسجیع بدرجۂ کمال ہے۔ کلام میں معنوی خوبیاں بھی ہیں اور صنائع و بدائع، تشبیہہ و استعارہ، ایہام و محاکات، فصاحت و بلاغت اور صوتی تاثرات کا التزام بھی ہے۔ اقبال دبستانِ ہندی کے پیرو ہیں۔ اُن کے کلام میں انتہائے معنویت کے ساتھ ساتھ کے ظاہری محاسن بھی پوری طرح موجود ہیں۔ تشبیہہ و استعارہ، مجاز، تخئیلی صورت گری، لفظ و صوت کی ہم آہنگی، تراکیب کی ندرت، الفاظ کی شوکت، ترنم اور نغمگی اور بیان کی جامعیت، یہ تمام خوبیاں جتنی کے ساتھ اُن کے کلام میں ملتی ہیں بہت کم شعراء کے کلام میں پائی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں فکری اعتبار سے اُن کا مقام بہت بلند ہے وہاں شعریت کے لحاظ سے بھی وہ کسی دوسرے شاعر سے پیچھے نہیں

اندازِ بیان اور بلاغتِ اظہار کی اِن مشترک خوبیوں کے علاوہ دونوں کی زبان اتنی متماثل اور متجانس ہے کہ سات سے چھ سو سال کے زمانی بُعد کے باوجود بالکل ایک سی معلوم ہوتی ہے۔ اگر دونوں کی ہم طرح غزلوں کو سامنے رکھا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے گویا ایک ہی خطۂ زمین اور ایک ہی دور کے دو شاعر ایک ہی طرح میں غزلیں کہہ رہے ہیں۔

مثلاً حافظ کی ایک غزل کے چند شعر پیش کرتا ہوں۔

خیز و در کاسۂ زر آبِ طربناک انداز
پیش از انکہ شود کاسۂ سر خاک انداز
عاقبت منزلِ ما وادیِ خاموشان است
حالیا غلغلہ در گنبدِ افلاک انداز
بہ سرِ سبزِ تو اے سرو کہ چوں خاک شوم
ناز از سر بنہ و سایہ بریں خاک انداز
دلِ ما را کہ ز مارِ سرِ زلفِ تو بخست
از لبِ خود بہ شفاخانۂ تریاک انداز
غسل در اشک زدم کاہلِ طریقت گویند
پاک شو اوّل و پس دیدہ بریں پاک انداز

اِسی زمین میں اقبال کا آہنگ یہ ہے:

ساقیا بر جگرم شعلۂ نمناک انداز
دگر آشوبِ قیامت بہ سرِ خاک انداز
اُو بیک دانۂ گندم بہ زمینم انداخت
تو بیک جرعۂ آب آں سوئے افلاک انداز
عشق را بادۂ مرد افگن و پُر زور بدہ
لائے ایں بادہ بہ پیمانۂ ادراک انداز
خرد از گرمیِ صہبا بہ گدازے نرسید
چارۂ کار بہ آں غمزۂ چالاک انداز
می تواں ریخت در آغوشِ خزاں لالہ و گُل
خیز و بر شاخِ کہن خونِ رگِ تاک انداز

حافظ فارسی ادب کا وہ عظیم شاعر ہے جس کا سایہ زمانے کے پردے پر کئی سو سال کی وسعتوں کو اپنی آغوش میں لئے ہوئے ہے اور جیسے جیسے وقت کا سورج آگے بڑھتا چلا جا رہا ہے یہ سایہ بھی طویل تر اور وسیع تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔ تمام اہلِ نظر اس امر پر متفق ہیں کہ یہ سایہ اسی طرح بڑھتے بڑھتے وقت کی ابدی سرحدوں تک جا پہنچے گا۔

حافظ کے کلام کی جاذبیت، ہمہ گیری، اور دلوں پر فوری تاثر پیدا کرنے کی کیفیت زیادہ تر اُس کے خلوصِ فن، ندرتِ خیال اور والہانہ اندازِ بیان کی مرہونِ منت ہے۔ وہ سیدھا سادا درویش منش انسان ہے جس کی زبان پر وہی کچھ آتا ہے جو اُس کے دل میں ہوتا ہے۔ ریاکاری، منافقت، زہد فروشی اور خلائق فریبی سے اُسے سخت نفرت ہے۔ وہ منافقت پسند اور ریاکار زاہدوں اور صوفیوں پر ایسا لطیف لیکن بھرپور وار کرتا ہے کہ دیکھنے والے عش عش کر اٹھتے ہیں۔ انہی اِن خصوصیات کی بنا پر وہ شعر و ادب سے شغف رکھنے والوں کا محبوب ترین شاعر ہے۔ عظمتِ فکر و نظر کے اعتبار سے فارسی زبان کے کئی دوسرے شاعر مثلاً رُومی، سعدی، اور فردوسی بہت بلند مقام رکھتے ہیں اور ان شعرا کا نام سن کر فن شناس لوگوں کے سر جذبۂ احترام سے جھک جاتے ہیں لیکن وہ محبوبیت جو حافظ کے حصے میں آئی ہے کسی دوسرے شاعر کو نصیب نہ ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ کے بعد آنے والے فارسی گو شاعر چاہے وہ ایران میں پیدا ہوئے ہوں یا ہندوستان یا کسی اور ملک میں، حافظ سے بے حد متاثر ہیں اور اُس کے اندازِ تغزل تک پہنچنے کو اپنے فن کی معراج سمجھتے ہیں۔

اقبال بھی اپنی شاعری کے دورِ اوّل میں حافظ سے بے حد متاثر ہوئے۔ انہوں نے کلامِ حافظ کا بالاستیعاب مطالعہ کیا اور اتنی گہری نظر سے کیا کہ حافظ کا اندازِ بیان اُن کی شاعری میں رچ بس گیا۔ تاثر پذیری کا یہ رنگ اس زمانے میں اور بھی گہرا ہو گیا جب وہ جرمنی گئے اور وہاں انہوں نے گوئٹے اور دوسرے جرمن نژاد شعرا کا کلام دیکھا اور اُن کے کلام پر حافظ کا گہرا اثر محسوس کیا۔ ۱۸۱۲ء میں جب فان ہیمر نے خواجہ حافظ کے پورے دیوان کا ترجمہ شائع کیا تو سارے جرمن شعرا کے دل و دماغ پر حافظ کا ہی رنگ چھا گیا۔ اِس رنگ نے گوئٹے کے قلب و ذہن کو خصوصاً سب سے زیادہ متاثر کیا۔ اور اسی تاثر کے ماتحت اُس نے اپنا "مغربی دیوان" مکمل کیا۔

گوئٹے پر حافظ کا اثر اتنا گہرا تھا کہ بعض بعض مقامات پر تو اُس کے اشعار حافظ کے اشعار کا آزاد ترجمہ معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ اقبال نے اس اثر کے متعلق گوئٹے کے ایک مشہور سوانح نگار کے الفاظ میں لکھا ہے کہ:

"بلبلِ شیراز کی نغمہ پردازیوں میں گوئٹے کو اپنی ہی تصویر نظر آتی تھی۔ اُس کو کبھی کبھی یہ احساس ہوتا تھا کہ شاید میری رُوح ہی حافظ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں زندگی بسر کر چکی ہے۔ وہی زمینی مسرت، وہی آسمانی محبت، وہی سادگی، وہی عمق، وہی وسعتِ مشرب، وہی کشادہ ۔ اور وہی رسوم و قیود سے آزادی، غرض کہ ہر بات میں ہم اُسے حافظ کا مثیل پاتے ہیں۔"

یورپ میں اپنے قیام کے دوران اقبال پر حافظ کا اثر کتنا غالب ہو گیا اس کا اندازہ ہمیں اقبال کے ان اشعار سے بھی ہوتا ہے جن میں وہ حافظ کی تراکیب اور اندازِ بیان کو اپناتے ہیں۔ مثلاً حافظ کا شعر ہے:

درین چمن گلِ بے خار کس نہ چید آرے
چراغِ مصطفوی با شرارِ بولہبی ست

تو اقبال کا بھی تاثر اسی طرح کا تھا:

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

حافظ: نہ ہر کہ چہرہ برافروخت دلبری داند
نہ ہر کہ آئینہ سازد سکندری داند

اقبال: نگاہِ فقر میں شانِ سکندری کیا ہے
خراج کی جو گدا ہو وہ قیصری کیا ہے

لیکن اقبال پر حافظ کا یہ اثر اسلوب اور اندازِ بیان تک ہی محدود ہے مگر اُن کا فکری انداز ابتدا ہی سے مختلف تھا۔ قیامِ یورپ کے دوران اُن پر جدید یورپی افکار و نظریات کا کھوکھلا پن ظاہر ہوا۔ جُوں جُوں ان کا شعور پختہ ہوتا چلا گیا، انہیں محسوس ہوتا گیا کہ مفکرینِ یورپ کا اندازِ فکر جو وطن، نسل اور رنگ کی بنیادوں پر استوار ہوا ہے انسانیت کے لئے زہرِ قاتل ہے۔ لہٰذا وہ اسلامی نظریات سے جن کی اساس فلاحِ انسانیت پر ہے براہِ راست متصادم ہوتا ہے۔ اسلام وطن، رنگ اور نسل کے بتوں کو پاش پاش کرتا ہے اور مفکرینِ مغرب انہی بتوں کے پجاری ہیں۔ اس لئے مسلمانوں کے لئے مغربی تصورات کو قبول کرنا خودکشی کے مترادف ہے۔ مفکرینِ قدیم کے نظریات کا مطالعہ کرنے کے بعد اُن پر افلاطونی فلسفۂ حیات کے قبائح اور ذمائم بھی روشن ہوئے اور چونکہ متصوفینِ عجم کے افکار و خیالات پر بھی افلاطونی فلسفۂ حیات کی گہری چھاپ ہے۔ اس لئے انہوں نے عجمی صوفیاء کے خیالات و افکار سے بھی اپنا دامن چھڑا لیا۔ افلاطونی فلسفۂ حیات کے متعلق اسرارِ خودی میں لکھتے ہیں:

راہبِ دیرینہ افلاطون حکیم
از گروہِ گوسفندانِ قدیم
رخشِ اُو در ظلمتِ معقول گم
در کہستانِ وجود افگندہ سُم
آنچنان افسونِ نامحسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش بُرد
گفت سرِ زندگی در مُردن ست
شمع را صد جلوہ از افسردن ست
گوسفندے در لباسِ آدم است
حکمِ اُو بر جانِ صوفی محکم است

فکرِ افلاطون زیاں را سود گفت
حکمتِ اُو بود را نابود گفت
قوم ہا از فکرِ او مسموم گشت
خفت و از ذوقِ عمل محروم گشت

اس فلسفۂ حیات سے متصوفینِ عجم اور متصوفینِ عجم کے واسطے سے ملتِ اسلام جس بُری طرح متاثر ہوئی اُس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

تا شعارِ مصطفیٰ از دست رفت
قوم را رمزِ بقا از دست رفت
آں نہالِ سر بلند استوار
مُسلمِ صحرائیِ اُشتر سوار
آنچناں کاہید از بادِ عجم
ہمچو نے گردید از بادِ عجم
آنکہ کُشتے شیر را چوں گوسفند
گشت از پامالِ مورے دردمند
آنکہ از تکبیرِ اُو سنگ آب گشت
از صفیرِ بلبلے بیتاب گشت
آنکہ عزمش کوہ را کاہے شمرد
با توکل دست و پائے خود سپرد

ایران کے اکثر صوفی شعراء تصوّفِ عجم کے علمبردار ہیں اور اپنے اشعار کے ذریعہ انہوں نے اُسی فلسفۂ حیات کی تبلیغ کی ہے جو یونان کے راہبِ قدیم "افلاطون" کا پیش کردہ تھا۔ اُن کی اس تبلیغ نے مسلمانوں کو من حیث القوم اتنا ضعف پہنچایا کہ آخر کار ان کی عظمت و سطوت کا محل زمیں بوس ہوگیا۔ اقبال اُن صوفی شعراء کے متعلق لکھتے ہیں۔

وائے قومے کز اجل گیرد برات
شاعرش وابوسد از ذوقِ حیات
خوش نماید زشت را آئینہ اش
در جگر صد نشتر از نوشینہ اش
از خوابر نا خدا افسوں زند
کشتیش در قعرِ دریا افگند

نغمہ ہایش از دلت دزدد ثبات
مرگ را از سحرِ اُو دانی حیات
می برد اندیشہ انداز د ترا
از عمل بیگانہ می سازد ترا

خواجہ حافظ شیرازی اس فلسفۂ حیات کے ایک بہت بڑے مبلغ ہیں وہ زندگی کو ایک معمہ سمجھتے ہیں جسے حل کرنا انسان کے امکان میں نہیں :

حدیث از مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جُو
کہ کس نکشود و نکشاید بہ حکمت ایں معمّا را

وہ فلاسفۂ اشاعرہ کے پیرو ہیں جن کے فلسفۂ حیات کی اساس اِس پر ہے کہ انسان کارخانۂ قدرت میں مجبورِ محض ہے۔ اُسے نہ تو اپنی پیدائش پر اختیار ہے نہ اپنی موت پر اور نہ پیدائش اور موت کے درمیانی عرصے یعنی زندگی میں کسی چیز پر۔ عزت اور ذلت ازل سے مقدر ہے۔ سلطانی اور فقیری قسمت کے ہاتھ میں ہے۔ نیک نامی اور رسوائی ازل ہی میں لکھ دی گئی تھیں اس لئے زندگی میں جدوجہد محض سعیٔ لاحاصل ہے ؛

در کوئے نیک نامی ما را گزر ندادند
گر تو نمی پسندی تغییر کُن قضا را
حافظ بخود نہ پوشید ایں خرقۂ مے آلود
اے شیخ پاک دامن معذور دار ما را
بہ دُرد و صاف تُرا حکم نیست دم درکش
کہ ہرچہ ساقیٔ ما ریخت عین الطاف است

اس نظریۂ حیات کا منطقی نتیجہ وہ اندازِ فکر ہے جسے ایپکورین فلسفۂ نشاط کہا جاتا ہے۔ یہ فلسفہ مختصراً یوں ہے کہ زندگی عارضی ہے انسان اِس زندگی میں مجبورِ محض ہے، عقلِ انسانی محدود ہے۔ اسرارِ کائنات کا سمجھنا اُس کے بس کا روگ نہیں، اس لئے بہتر یہی ہے کہ انسان زندگی کی اِن مختصر گھڑیوں کو عیش و عشرت میں صرف کرے۔

اس کے علاوہ یہ امر بھی ذہن میں رکھنا چاہئے کہ حافظ کا زمانہ بے اطمینانی کا زمانہ تھا۔ ملک میں سیاسی ابتری تھی۔ بادشاہ شطرنج کے مہروں کی طرح پٹ رہے تھے اور حکومتوں کے تختے آئے دن اُلٹ

رہے تھے۔ جب ہیئتِ اجتماعیہ بے چینی اور بے اطمینانی کا شکار ہو تو افراد کو کیونکر سکون حاصل ہو سکتا ہے۔ ایسے حالات میں لوگ قدرتی طور پر رندی اور سرمستی کی طرف مائل ہو جاتے ہیں کہ اس طرح غم کچھ نہ کچھ ہلکا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ حافظ بھی اس فلسفۂ حیات کے سرگرم داعی بن گئے اور رندی و سرمستی کی تلقین کرنے لگے۔ اُن کے بیشتر اشعار میں یہی رنگ نمایاں ہے۔

بیا کہ قصرِ امل سخت سست بنیاد است
بیار بادہ کہ بنیادِ عمر بر باد است
غلامِ ہمتِ آنم کہ زیرِ چرخِ کبود
ز ہر چہ رنگِ تعلق پذیرد آزاد است
مجو درستیٔ عہد از جہانِ سست نہاد
کہ این عجوزہ عروسِ ہزار داماد است

گل در بر و مے در کف و معشوقہ بہ کام است
سلطانِ جہانم بہ چنیں روز غلام است
حافظ منشیں بے مے و معشوقہ زمانے
کایامِ گل و یاسمن و عیدِ صیام است

اگرچہ بادہ فرح بخش و باد گل بیز است
بہ بانگِ چنگ مخور مے کہ محتسب تیز است
صراحیٔ و حریفے گرت بدست افتد
بہ عقل نوش کہ ایام فتنہ انگیز است

درین زمانہ رفیقے کہ خالی از خلل است
صراحیٔ مے ناب و سفینۂ غزل است
جریدہ رو کہ گزرگاہِ عافیت تنگ است
پیالہ گیر کہ عمرِ عزیز بے بدل است

یہاں آکر اقبال اور حافظ کے راستے بالکل الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ اقبال اس فلسفۂ حیات کے قائل نہیں کیونکہ یہ فلسفۂ حیات اصولِ اسلام کے سراسر منافی ہے۔ زندگی سے فرار اور حقائق سے گریز تعلیماتِ اسلامی کی رُو سے گناہ ہے۔ یہاں تو زندگی سراسر جہد و عمل کا نام ہے۔ جہد و عمل سے رُوگردانی ایک ایسا جُرم ہے جس کی سزا دنیا میں بھی ملتی ہے اور آخرت میں بھی۔ اور ہم نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ ہماری قوم نے گریز اور فرار کے اصول اپنا کر ایسی سزا پائی کہ دوسری قوموں نے اس سے عبرت حاصل کی۔ اقبال اس صورتِ حالات پر خون کے آنسو روتے ہیں اور جو لوگ اس صورتِ حالات کے ذمّہ دار تھے اُن کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں۔ یہ لوگ وہی شعرائے عجم تھے جنہوں نے مسلمانوں کو گریز اور فرار کی تعلیم دی۔ وہ ملّت کو خبردار کرتے ہیں کہ ایسے شعرا شعر کی صورت میں زہرِ قاتل پیش کرتے ہیں اس لئے اُن سے حذر لازم ہے۔

اے ز پا افتادہ از صہبائے اُو
صبح تو از مشرقِ مینائے اُو
اے دلت از نغمہ ہایش سرد جوش
زہرِ قاتل خوردۂ از راہِ گوش

وہ شعرائے ملّت کو بھی دعوت دیتے ہیں کہ فکرِ عجم کے ظلمت کدوں سے نکل کر آفتاب زارِ عرب کی طرف رجوع کریں اور اسلام کی حقیقی رُوح کو خود سمجھنے اور دوسروں کو سمجھانے کی کوشش کریں۔

اے میانِ کیسہ ات نقدِ سخن
بر عیارِ زندگی اُو را بزن
فکرِ روشن بیں عمل را رہبر است
چوں درخشِ برق پیش از تندر است
فکرِ صالح در ادب می بایدت
رجعتے سوئے عرب می بایدت

دل بہ سلمائے عرب باید سپرد
تا دمد صبح حجاز از شام کرد

حافظ اور اقبال میں لفظ و صوت اور زبان و بیان کی ہم آہنگی کے باوجود فکری طور پر اتنا تضاد ہے کہ دونوں میں بعد المشرقین پایا جاتا ہے۔ فارسی شاعری کی تاریخ میں ایسے کوئی بھی دو شاعر نہیں جن میں زبان و بیان، آہنگ و لہجہ، ابلاغ و اظہار اتنے متجانس اور متماثل ہوں اور فکر و نظر کے زاویے اتنے متباین اور متغائر۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے بیسیوں غزلیں حافظ کی زمین میں لکھیں اور ان میں زبان و بیان کی چاشنی بالکل حافظ جیسی ہے۔ لیکن معنویت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ گویا یہ دونوں ایک ہی ساز کے دو ایسے نغمے ہیں کہ صوتی اعتبار سے بالکل ایک جیسے لیکن معنوی کیفیت میں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یا ایک ہی شاخ پر کھلنے والے دو ایسے پھول ہیں کہ ایک کی خوشبو سے دل و دماغ پر نشۂ خواب طاری ہونے لگتا ہے اور دوسرے کی مہک سے سوئے ہوئے جذبات و احساسات انگڑائیاں لینے لگتے ہیں۔

"مجھے تو زیادہ تر خوشی اس وجہ سے ہے کہ آپ وہاں ہوں گے اور آپ کی صحبت میں مثنوی کی تکمیل میں آسانی ہوگی۔ دوسرا حصہ قریب الاختتام ہے۔ مگر اب تیسرا حصہ ذہن میں آ رہا ہے اور مضامین دریا کی طرح امڈے آ رہے ہیں اور حیران ہو رہا ہوں کہ کس کس کو نوٹ کروں۔ اس حصہ کا مضمون ہوگا "حیاتِ مستقبلۂ اسلامیہ" یعنی قرآن شریف سے مسلمانوں کی آئندہ تاریخ پر کیا روشنی پڑتی ہے اور جماعت اسلامیہ جس کی تاسیس دعوتِ ابراہیمی سے شروع ہوئی۔ کیا کیا واقعات و حوادث آئندہ صدیوں میں دیکھنے والی ہے۔ اور بالآخران سب واقعات کا مقصود و غایت کیا ہے۔ میری سمجھ اور علم میں یہ باتیں باتیں قرآن شریف میں موجود ہیں اور استدلال ایسا صاف اور واضح ہے کہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ تاویل سے کام لیا گیا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہے کہ اس نے قرآن شریف کا یہ مخفی علم مجھ کو عطا کیا ہے۔ میں نے پندرہ سال تک قرآن پڑھا ہے اور بعض آیتوں اور سورتوں پر مہینوں بلکہ برسوں غور کیا ہے اور اتنے طویل عرصے کے بعد مندرجہ بالا نتیجہ پر پہنچا ہوں۔"

(اقبال بنام مولانا گرامی۔ یکم جولائی ۱۷ء)

اقبال کا ایک ممدوح — نظیری

ڈاکٹر سیّد محمّد عبداللہ

اقبال نے اپنے کلام میں جن شاعروں کی ستائش کی ہے اور ان کے اشعار یا مصرعوں کی تضمین کی ہے ان میں سے ایک عہدِ اکبری کا مشہور شاعر نظیری بھی ہے۔ غور کیا جائے تو یہ بھی تحسین کی ایک صورت ہے۔ وہ کلام جو تضمین میں آجاتا ہے پسند کی نظر سے دیکھے جانے کے بعد انتخاب اور تضمین کا شرف پاتا ہے۔ نظیری کے اس قسم کے اشعار اور مصرعے اقبال کے کلام میں اگرچہ بہت زیادہ نہیں مگر جس قدر ہیں وہ اس امر کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کہ اقبال کو نظیری کے کلام سے دلچسپی تھی۔ اس کا دیوان ان کے مطالعات میں شامل تھا اور وہ اس کی شاعری کو تحسین کی نظر سے دیکھتے تھے۔

نظیری کے متعلق اقبال کی تحسین، جو تضمین کے پردے میں ہے، وہ بالواسطہ سہی مگر انہوں نے نظیری کی کھلی تحسین بھی ایک غزل میں کی ہے۔ یہ غزل نظیری کی زمین میں ہی لکھی ہے۔ اس غزل کا ایک شعر یہ ہے۔

بملکِ جم ندہم مصرعِ نظیری را
"کسے کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ ما نیست"

اقبال کے مصرعے کا پیرایۂ بیان صاف صاف بتا رہا ہے کہ انہیں نظیری کے اس مصرعے نے بے حد متاثر کیا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے داد بھی ایسی دی ہے جو (ان کی زبان سے) رومی کے سوا کسی اور شاعر کو نہ ملی ہوگی۔ بلاشبہ عرفی بھی ان خوش نصیب شاعروں میں سے ہیں جن کے لئے اقبال کے دل میں بڑی عقیدت کا جذبہ موجود ہے چنانچہ انہوں نے عرفی پر ایک نظم لکھ کر بڑی محبت کا اظہار کیا ہے۔ کئی اور موقعوں پر بھی انہوں نے عرفی سے گہری وابستگی کا اظہار کیا ہے۔ مگر نظیری کی تحسین کا یہ انوکھا انداز، جو نظیری کے حصے میں آیا ہے، شاید عرفی کے لئے بھی استعمال نہیں ہوا۔ بظاہر داد و تحسین کا یہ طریق محض شاعرانہ اور رسمی بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ مگر رسمی تعریف اقبال کی عادت میں داخل نہیں تھی ـــ اقبال ہی ہمارے وہ شاعر ہے جو رسمی تعریف سے عموماً محترز رہے ہیں۔ لہٰذا اقبال کی طرف سے پیش کی ہوئی اس داد کو رسمی نہیں کہا جا سکتا۔ اور ظاہر ہے کہ اس سچی داد و تحسین کے محرکات بھی اونچی قسم کے ہوں گے۔ جن کے زیرِ اثر ان کا جذبہ بے اختیار یہ انداز اختیار کرنے پر مجبور ہوا۔ قدرتاً ان کا تعلق ان ذہنی اور جذباتی روابط سے ہوگا جو اقبال کو نظیری سے وابستہ کئے ہوئے تھے۔

یہ تو ایک حقیقت ہے کہ رومی و حافظ کے بعد اقبال نے اسالیب کے معاملے میں سب سے زیادہ استفادہ اگر کیا ہے تو عہدِ مغلیہ کے شعرائے فارسی سے کیا ہے۔ ان میں بھی خاص طور سے وہ نظیری، عرفی، فیضی اور غالب کے خوشہ چیں یا گل چیں ہیں۔ جس کا سراغ ان کے کلام سے لگایا جا سکتا ہے۔ اس کا سبب سوائے اس کے کیا ہو سکتا ہے کہ اقبال محولہ بالا شاعروں کے حسنِ بیان یا بلندیٔ افکار سے متاثر تھے جن کی گرمی یا شیرینی کو وہ اپنی شاعری میں جذب کر لینا چاہتے تھے۔ اب ان شاعروں کے وہ اندازِ خاص جن میں اقبال کو دلچسپی ہو سکتی تھی کئی اور بھی ہوں گے۔ مگر ان کے لئے شاید سب سے زیادہ جاذبِ توجہ ثابت ہوئی ہے۔ زندگی کی وہ تیز لے اور تند لہر جو ان کے کلام میں پائی جاتی ہے۔ اور گو کہ ان میں سے بحیثیتِ شاعر انسان کو تقدیر کا نخچیر یا صیدِ زبوں ہی مانتے ہیں۔ مگر ان کی شاعری میں طلب اور تڑپ کے کچھ ایسے انداز بھی نظر آتے ہیں جو انسان کی محکمی اور قوت کی گواہی بھی دیتے ہیں۔ فارسی کی عام شاعری میں قطعِ آرزو کا جو دل کش اور حیات سوز فلسفہ جاری و ساری رہتا ہے، اس کی تلافی کی صورتیں اگر کہیں نظر آتی ہیں تو مغلوں کے اس ابتدائی زمانے کی شاعری میں نظر آتی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ یہ دور بھی کوئی عظیم اثباتی فلسفہ پیش نہ کر سکا کیونکہ اس زمانے کو ایک خاص فکری آرائش

سے گزرنا پڑا تھا۔ وہ آزمائش تھی اکبر کی عقلیت جو اصل علمی ریاضتوں کی پیداوار نہ تھی بلکہ پیچ در پیچ ذہنی تقاضاؤں کی مخلوق تھی جن کے زیر اثر ضد کا جواب ضد سے دیا جا رہا تھا۔ عہد اکبری کی اصل بڑائی اس کی دینی تحریک میں نہ تھی۔ اس کی بڑائی تو اس پر جوش رومانی تحریک کی صورت میں نمودار ہوئی جس کی قیادت ابوالفتح گیلانی وغیرہ نے کی اور جس کی پرورش میں خان خاناں کی فیاضیوں نے خاص حصہ لیا۔ غرض اکبری زمانے کی شاعری میں زندگی کا خون دوڑتا نظر آتا ہے اور یہی خون کی سرخی ہے جو اقبال کی نظر میں کھب کھب جاتی ہے۔ یوں تو عالم عشقیہ اور صوفیانہ شاعری میں طلب اور عشق کی اہمیت جتائی گئی ہے مگر زیر بحث دور کا لب و لہجہ بھی زندگی کی توانائی سے معمور ہے۔

نظیری کا ایک عام مضمون ہے کہ زندگی کے لئے عشق اور عشق کے لئے طلب اور جد و جہد ضروری ہے اور یہی وہ مسائل ہیں جن سے وہ مشت خاک اکسیر بن سکتی ہے پھر زندگی ایک نبرد ہے، ایک معرکہ ہے جس کو صرف جفا طلبی اور سخت کوشی سے ہی جیتا جا سکتا ہے۔ بس کامیابیوں اور فتح مندیوں سے ہمکنار ہونے کی آرزو صرف اس شخص کو رکھنی چاہیئے جو نازکی اور آرام طلبی کا دلدادہ نہ ہو۔

عہد مغلیہ کی ساری جاندار شاعری میں زندگی کی تکمیل کی آرزو پائی جاتی ہے نظیری، فیضی، عرفی اور غالب۔ ان چاروں کے کلام میں حیات کی کہنگی و فرسودگی کے خلاف احتجاج، ایک شکایت، ایک شکوہ موجود ہے اور ان میں سے ہر ایک کے یہاں حیات کو بدلنے اور اس کو نئی بنیادوں پر کھڑا کرنے کی بے تاب خواہش نظر آتی ہے۔ اور یہ سب رجحانات وہ ہیں جو اقبال کے افکار کا جزو خاص ہیں۔

مذکورہ بالا چاروں شاعروں کے لفظیات اور استعارات و کنایات بھی ان کی شاعری کی معنوی لہر سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں۔ زندگی، طلب اور تڑپ کے تاثر کو واضح اور موثر بنانے کے لئے حرکت، روانی، جوش، مقابلہ و جنگ کے استعارات استعمال کئے گئے ہیں۔ ان شاعروں نے مبالغے سے بڑا کام لیا ہے۔ مبالغے کی تاثیر سے ان کو الف کا نقش دلوں اور دماغوں پر زیادہ گہرا، زیادہ تیز اور زیادہ شدید ہو جاتا ہے اگرچہ ان میں سے ہر ایک کے انداز، لہجے، اور آوازیں اپنی اپنی شخصیتوں کے مطابق جدا جدا ہیں، ایک ہی میدان میں لڑنے والے سپاہیوں کی طرح جو ایک ہی معرکے میں جرأت آزما ہوں مگر ان میں سے ہر ایک کا کس بل جدا جدا اور انداز پیکار مختلف ہو یا جیسے ایک ہی دھن میں ایک ہی قسم کے راگ الاپنے والے کئی گائیکوں کی آوازیں ہر ایک کے لئے وجہ امتیاز بن رہی ہوں، اس لحاظ سے نظیری، عرفی، فیضی اور غالب کی آوازیں جدا جدا ہیں۔ خواہ ان کے بعض رجحانات مشترک ہی کیوں نہ ہوں۔ اقبال ان میں ہر ایک کی طرف نسبت بہ نسبت ملتفت ہوئے ہیں، مگر اقبال کی شاعری اور ان کی شاعری کی مجموعی سپرٹ میں بین فرق پایا جاتا ہے۔ تاہم یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے دل میں ان کے متعلق جو نرم گوشہ ہے۔ اس کا بہت بڑا سبب ان کا وہ جوش انگیز لہجہ بھی ہے۔ جو اقبال کے پیام خاص سے بڑی مطابقت رکھتا ہے۔

سب سے پہلے نظیری کی اس غزل کو لیجئے جس کے ایک شعر کی تضمین کر کے اقبال نے نظیری کو بہت بڑا خراج تحسین پیش کیا ہے۔ غوغائے ست. دانا نیست ــ یہ نظیری کی پوری غزل ہے۔ اس کا مطلع بالکل اقبال کے مذاق سخن مطابق ہے۔ اس میں ایک معرکے کا تصور ہے جو جانبازی اور سربازی کا متقاضی ہے ستیز، جفا طلبی اور خطر طلبی اقبال کے محبوب افکار ہیں۔ خواہ وہ غزل کے لباس میں ہو یا کسی اور پیرائے میں: "کسی کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ ما نیست" میں جوش اور سرفروشی کا جو رنگ ہے وہ اقبال کے فکر سے مطابقت رکھنے والی چیز ہے۔ نظیری کی غزل کے تیسرے شعر میں بھی "صف بستہ" اور "معرکہ" کے الفاظ نے حسن و عشق کا عجب معرکہ گرم کر رکھا ہے غزل کے باقی اشعار میں بھی انداز بیان برجستہ اور مضمون زندگی کا ترجمان ہے۔ غرض یہ ساری غزل حیات بخش ہے اور پہلا شعر تو جہاد زندگی کا ایسا درس دیتا ہے جو فیضی اور عرفی کے سوا کسی اور شاعر کے یہاں خال ہی ملے گا۔ اکبری جہانگیری دور کی شاعری کا یہی لہجہ اس کو باقی ادوار کی شاعری سے ممتاز کرتا ہے۔

اس سلسلے میں یہ یاد رہے کہ نظیری زندگی کی اس لہر کے باوجود خوش آواز غزل گو ہے۔ اس کی نوا فیضی اور عرفی کے مقابلے میں مدھم اور لطیف ہے۔ اور بعض خالص صورتوں میں تو اس کی آواز بہت کمزور اور نرم و نحیف معلوم ہوتی ہے۔ وہ عرفی سے خاصا دور اور غالب کے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ اس کے کلام میں اقبال کی نوا بھی ہے مگر جب اس کی غزل اس کے شخصی غم کی ترجمان بن جاتی ہے یا اس کے افسردہ اور گھٹے ہوئے مزاج کی آئینہ داری کرنے لگتی ہے۔ یا جب وہ معاملہ بندی کی روح میں ڈوب کر لکھتا ہے تو وہ اقبال سے خاصا دور اور اقبال سے بالکل الگ شخص معلوم ہوتا ہے۔ اقبال کی جو غزل نظیری کی مندرجہ بالا غزل کے جواب میں ہے وہ یہ ہے ؎

زخاک خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست　　تجلی دگرے درخور تقاضا نیست

بملکِ جم ندہم مصرعِ نظیری را — کسے کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ ما نیست

اگرچہ عقل فسوں پیشہ لشکرے انگیخت — تو دل گرفتہ نباشی کہ عشق تنہا نیست

تو رہ شناس نۂ و ز مقام بے خبری — چہ نغمہ ایست کہ در بربطِ سلیمیٰ نیست

نظر بخویش چناں بستہ ام کہ جلوہ دوست — جہاں گرفت و مرا فرصتِ تماشا نیست

بیا کہ غلغلہ در شہرِ دلبراں فگنیم — جنونِ زندہ دلاں ہرزہ گردِ صحرا نیست

ز تیہرِ صیدِ نہنگاں جیکا بیتے آید — مگو کہ زورقِ ما روشناسِ دریا نیست

مریدِ ہمتِ آں رہروم کہ پا نگذاشت — بہ جادۂ کہ درو کوہ و دشت و دریا نیست

شریکِ حلقۂ رنداں بادہ پیما باش — حذر ز بیعتِ پیرے کہ مردِ غوغا نیست

برہنہ حرف نہ گفتن کمالِ گویائی است — حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست

اقبالؔ کی اس غزل میں ان کے پیغام کے مختلف اجزا ریک جا جمع ہیں۔ ان کی خود شناسی، خود نگری، خطر طلبی، معرکہ آزمائی، ہنگامۂ پیکارِ حیات، غلغلہ و غوغا، تسخیرِ جہاں گیری، حسن عشق کے نئے زاویے، جدت اور تازگی غرض وہ سب باتیں پائی جاتی ہیں جو اقبالؔ کی شاعری سے مخصوص سمجھی جاتی ہیں ان غزلوں کے مطالعہ سے دونوں شاعروں کا جو فرق واضح ہوتا ہے۔ وہ اولاً یہ ہے کہ نظیریؔ کے اشعار کا مرجع فرد اور اس کا قلب ہے

اقبالؔ کے اشعار کا مرجع ملت اور اس کا اجتماعی وجدان ہے۔

اس کے علاوہ جہاں نظیریؔ کے یہاں "رخصتِ تماشا نیست" کی مجبوری ہے وہاں اقبالؔ کی غزل میں "فرصتِ تماشا نیست" کی "خود کافی" بے نیازی ہے۔ اس لحاظ سے اقبالؔ اور نظیریؔ کے مشترک میدان بہت محدود معلوم ہوتے ہیں مگر دونوں شاعروں کے پیغام میں مرجع اور مدعا کے عدم اشتراک کے باوجود لہجہ و گفتگو کے کئی مشترک انداز بھی نمایاں ہیں۔

دونوں کی غزل کے پیرائے اور تیور باہم خاصے مانوس بھی ہیں۔

اقبالؔ کی شاعری کا ایک بنیادی خیال یہ ہے کہ زندگی جفا طلبی ہے اور اس میں خطرات و مصائب نہ صرف برداشت کرنا چاہئیں بلکہ ان کو لازمۂ حیات سمجھ کر ان کا استقبال کرنا چاہیے ؎

بہ کیشِ زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است

سفر بہ کعبہ نکردم کہ راہ بے خطر است — (پیامِ مشرق)

نظیریؔ کے کلام میں بھی "خطر طلبی" اور سخت کوشی کے حق میں بہت کچھ مل جاتا ہے۔ نظیریؔ پہ حافظؔ کا اثر ایک مانی ہوئی بات ہے۔ مگر حافظؔ کی طرح کا شیوہ تسلیم و رضا نظیریؔ کے تصورات میں کوئی خاص مقام نہیں رکھتا۔ حافظؔ تو دہر کی قہرمانی قوتوں کے سامنے بے محابا ہتھیار ڈال دینے کے قائل ہیں اور ان سے نجات حاصل کرنے کے لئے حیلے یا مصالحت کے قائل ہیں۔ زمانے سے کھلی لڑائی کی ہمت نہیں رکھتے۔ چنانچہ لکھا ہے ؎

اگر سنیزہ کنی روزگار بستیزد

مگر اکبری دور کے رجحانات حافظ کے دور سے خاصے مختلف تھے اس لئے بیشتر امور میں نظیریؔ نے حافظؔ سے الگ طرح سوچا ہے۔ نظیریؔ میں اقبالؔ کی سی مردانگی نہ سہی تاہم یہ ہمت تو ضرور ہے کہ زمانے کے سامنے خم ٹھونک کر کھڑا ہو جاتا ہے اور کہتا ہے ؎

دہر چوں در دشمنی سست است افگندم سپر

دشمنِ نامرد را من مردِ میداں نیست

نظیریؔ کے استعارات و لفظیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک سخت جانی اور جفاکشی کی بڑی اہمیت ہے۔ وہ نرمی و نازکی کو (حسن کے معاملے میں بھی) کوئی خوبی کی بات نہیں سمجھتا۔ کیونکہ نرمی و نازکی جہادِ زندگانی میں حقیقت و صداقت کے جویندہ سپاہی کے کسی کام نہیں آسکتی ؎

نشانِ ذوقِ حقیقت بہ نازکاں ندہند

چہ شد کہ فاختہ خوش گوئی و سرو رعنا است

اسی سبب ہم دیکھتے ہیں کہ نظیریؔ کے اشعار میں گلشن کے بجائے دشت سے محبت کا خاصا ذکر ہے۔ وہ اپنے آپ کو فضائے دشت کا طائر کہتا ہے، اسے گلشن کی نرم اور خواب آور فضا میں راحت نہیں ملتی ؎

تا از فضائے دشت بگلشن فتادہ ام

از چشمِ طائران نوا زن فتادہ ام

دلم از زمزمۂ طرفِ چمن نکشاید

گوش بر قہقہہ دامنِ کہسار کنم

نالہ نغمہ سرایانِ چمن بے اثر است

روشِ دامِ زمرغان گرفتار کنم

در چمن معذور دارید م اگر کردم ملول
نغمہ سنج کوہ و دشتم از گلستاں نیستم

نظیری کو کوہ و دشت سے جو لگاؤ ہے وہ بے سبب نہیں ہو سکتا۔ وہ ذہناً سخت اور قوی صفاتِ حیات سے رغبت رکھنے والا شاعر ہے۔ زندگی کے تجربات نے اسے جس بصیرت سے بہرہ ور کیا ہے۔ اس کی روشنی میں اس کو یہ محسوس ہوا کہ زندگی سراسر ایک معرکۂ تیر و شمشیر یا معرکۂ جذبات ہے۔ اس میں تلخی و نامرادی ایک ناگزیر حقیقت ہے۔ اس سے نباہ کرنے کے لئے طبعِ بلاکش کی ضرورت ہے۔ سختی درشتی، اور ناگواریوں کو خوش آئند بنا لینے کی عادت تقاضائے حیات ہے۔

نظیری ایک نئی دنیا کی تخلیق کے لئے بھی تڑپ رکھتا ہے۔ وہ زندگی کے کہنہ و فرسودہ نظام کا شاکی ہے اور اس کو ڈھا کر اس کے کھنڈروں پر ایک بالکل نئی دنیا تعمیر کرنا چاہتا ہے۔

ایں جہاں زشت است طرحِ تازہ بر صفحہ کش
ویں بنا سست است تصرفات بنیاد کن

بلکہ اسے تو قائم شدہ نظامِ عالم کی ابتری پر ہنسی آتی ہے ؎
تختۂ تعلیم گرد ریں و نقش درہمش
خندہ چوں شاگردِ زیرک بر طبعِ استاد کن

جہاں تک میں سمجھ سکا نظیری کے ذہن کو نظامِ کائنات کی تعمیرِ نو سے اتنی دلچسپی معلوم نہیں ہوتی جتنی اس بات سے کہ حیات کا نظامِ کہن برباد ہو جائے خواہ اس کی جگہ کوئی نیا عالم ظہور میں آئے یا نہ آئے۔ یہ کیوں ہے؟ اس کے لئے ذاتی زندگی کے حوادث اور الم انگیز تجربات ذمے دار ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اس کے لہجے میں سختی سے زیادہ تلخی پائی جاتی ہے۔ اس کے لہجے میں وہ احتجاج اور وہ شکوہ ہے جس میں کچھ کر گزرنے کا جذبہ پنہاں ہے۔ اس کے استعارات کچھ اور ہی زاویوں کا پتہ دیتے ہیں۔ نظیری اسی وجہ سے نور کی بجائے برق کی پرستش کرتا ہے۔ مثلاً ؎

ما برق جائے نور بکاشانہ بردہ ایم
آتش بپاسبانیِ پروانہ بردہ ایم

یا مثلاً ؏ سینہ بہ برق کشائیم و جگر تازہ کنیم
راہ عاشق بر میان ہفت دریا آتش است

تن اگر خاک است اما دل سراپا آتش است

اس کی ذہنی دنیا میں سیلاب اور طوفان دونوں فنا کے کارندے ہونے کے باوجود یوں معلوم ہوتے ہیں گویا وہ حیات اور تعمیر کے نمائندے ہیں جن سے حیات کو ثبات و دوام ہوتا ہے۔ زندگی کی دشواریاں بھی چونکہ سکون و قرار کی علامت ہیں، اس لیے شاعر کو ان ہمواریوں سے بھی گویا ضد سی ہے۔ شور، آشوب، غوغا، نظیری کے نظامِ حیات میں دلآویز نغموں سے زیادہ دلکشی رکھتے ہیں۔ (کہ با خود بر نفس آشوب و غوغائے دگر دارم) "نغمۂ سنجیدہ" (شاعری اور محض موزونیت) اسے مطلوب نہیں۔ وہ تو فغانِ درد کا طلب گار ہے ؎

نغمۂ سنجیدہ می گویند ایں را نالہ نیست
نے نشانِ درد دارد نے خراشش رفتہ

غرض ان سب تاثرات کا ثبوت ان کی غزلیات میں موجود ہے۔ چنانچہ آتش، سیل، طوفان اور برق کا بکثرت استعمال ان کی خاص ذہنی رغبتوں کا پتہ دیتا ہے۔ پھر تاخت و تاراج کے استعارے (جو نظیری سے زیادہ فیضی کے یہاں پائے جاتے ہیں) نظیری کے اس رجحان کی اور بھی اچھی ترجمانی کرتے ہیں، آشوب سے نظیری کو جو خصوصی لگاؤ ہے، تلخیوں سے اس کو جو خاص محبت ہے، ناگواریوں سے جو خاص دلچسپی ہے، اس سے ان کے اس ذہنی رجحان کا اظہار ہوتا ہے کہ زندگی ایک معرکہ ہے، ایک پیکار ہے۔ اسی کے زیرِ اثر وہ زندگی سے نوشِ بے نیش کی نہ توقع رکھتا ہے نہ ایسی حلاوت کا آرزومند ہے۔ اسی کے سبب کو زہر میں شکر خند کی سی حلاوت ملتی ہے اور گریۂ تلخ میں شہد و شکر کی سی مٹھاس۔ یہ سب باتیں دراصل اس تجربے کی پیداوار ہیں۔ جن کا سطورِ بالا میں ذکر ہوا۔

نظیری کے ذہنی میلانات میں پیش قدمی، ہر چہ بادا باد اور تہوّر سے جانات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

؏ : بیشتر راندیم رخشِ از کاروان سود از دیم
؏ : آتش انگندم بمجلس، بال بر مجمر زدم
؏ : آتشے آوردم و در عرصۂ محشر زدم
؏ : سوئے ہر چشمہ شدم چشمۂ حیواں کردم
؏ : از بغل بینا بر آوردیم و بر خارا زدیم

اقبال نے مندرجہ ذیل شعر کی تضمین کی ہے۔ اس میں بھی وہی انداز نظر آتا ہے

ہر کجا راہ دہد اسپ بر آن تاز کہ ما
بارہا مات دریں عرصہ بہ تدبیر شدیم

اور یہ سب باتیں نظیری کی آشوب پسندی اور ہنگامہ دوستی کی شاہد ہیں۔ نظیری کا یہ رجحان خالص محبت کے مضامین میں بھی ظاہر ہو کر رہتا ہے۔ مثلاً حسن کے ہزاروں انداز ہوتے ہیں۔ اس میں رنگا رنگ دلفریبیاں پائی جاتی ہیں اور نظیری کی نظر بھی ان دلفریب جلوؤں اور نظر فریب رنگوں پر پڑتی ہے۔ وہ یقیناً حسینوں کے ناز و غمزہ اور کرشمہ و ادا سے مسحور ہوتا ہے۔ مگر اسے اصلی راحت ایسے دوست کے قرب میں حاصل ہوتی ہے جو شوخ، ہنگامہ آفریں اور دل آشوب ہو اور خوئے عتاب رکھتا ہو۔ شاید محبوبوں کے اسی "قبیلے" کی تعریف میں نظیری نے وہ مشہور غزل لکھی ہوگی جس کا مطلع یہ ہے: ؎

بہوش سیر چمن کن کہ شاہداں مستند
قرابہ بر سر ابر بہار بشکستند

نشے کی حالت میں محبوبوں کی باہم لڑائی بھڑائی اور اس میں قرابہ و صراحی کی شکست و ریخت، اس سے حسینوں کی طبع عربدہ جو کا پتہ چلتا ہے اور ان کا یہی انداز خاص نظیری کو مرغوب ہے۔

ان سب ذہنی میلانات کا نتیجہ یہ ہے کہ نظیری کی نوا میں ایک خاص قسم کا جوش پیدا ہو گیا ہے۔ اس کی داخلی لہر اور ظاہری آواز دلولہ انگیز ہے۔ اس کے پیرایہ ہائے بیان میں وہ شور قیامت تو نہیں جو عرفی کے یہاں ہے یا بعض اوقات غالب کے یہاں ہوتا ہے، مگر آشوب و ہمہمہ یقیناً ہے۔ اسی وجہ سے اس کی عام غزلوں کی لے بھی جوش زندگی سے لبریز ہے۔ مثلاً ذیل کی غزل ملاحظہ ہو۔ اس کے الفاظ کتنے رعب دار اور اس کا لہجہ کس قدر تند ہے ؎

وقت آں آمد کہ خرگہ باگل سوری زنی
بست چینی گزینی جام فغفوری زنی

چہرہ از لعل قبایان بدخشانی کنی
بادہ با فیروزہ خطان نشاپوری زنی

باقی اشعار میں بھی یہی صوتی غلغلہ ہے۔

نظیری کے ذہن کے یہ سب رنگ اقبال کے دل میں گھر کرنے والے ہیں۔ ان میں بہت کم چیزیں ایسی ہیں جن کو رسمی کہا جا سکتا ہو۔ یہ اکبری دور کی خاص ذہنیت کی پیداوار اور اس دور کی شاعری کے مخصوص نتائج ہیں۔ نظیری کے یہاں بعض ایسے مضامین بھی ہیں جن کو روایتی کہنا چاہیے۔ مثلاً عقل کے مقابلے میں عشق کی ترجیح اور انسان کا اشرف المخلوقات ہونا وغیرہ۔ یہ صوفیوں کے عام نظریئے ہیں جو ہر صوفی شاعر کے کلام میں مل جاتے ہیں۔ اسی طرح ایک خاص قسم کا انائی احساس، یا دل کی فضیلت وغیرہ وغیرہ۔ مگر اس نوع کے مضامین نظیری سے خاص نہیں یہ عام صوفیوں کے عقائد ہیں۔ اس لئے اقبال کو اس معاملے میں نظیری سے بطور خاص استفادہ کی حاجت نہ تھی۔ نہ ان خیالات میں اقبال و نظیری کی ہم خیالی پر زور دینے کی کوئی ضرورت ہے۔

یہاں تک تو بحث یہ تھی کہ نظیری کس حد تک ذہنی اور جذباتی طور پر اقبال کے ہم فیصلہ شاعر تھے مگر نظیری کی شاعری، ان تصورات سے الگ بعض دوسرے گوشوں تک بھی پھیلی ہوئی ہے، جن کی رنگین فضاؤں سے ان کا اپنا دور اور بعد میں آنے والے اردو اور فارسی کے بہت سے شاعر خاصے متاثر ہوئے۔ چنانچہ تذکروں کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ اردو کے کئی شاعروں نے نظیری کے تتبع کا دعویٰ کیا۔ اور مصحفی کے متعلق تو یہ کہا گیا ہے کہ اس نے ایک مکمل دیوان نظیری کے تتبع میں لکھا ہے۔ اس کے علاوہ رسماً بھی اکثر فارسی کے شاعروں نے نظیری سے عقیدت کا اظہار کیا ہے اگرچہ یہ تو غائر مطالعہ ہی سے معلوم ہو سکے گا کہ ان میں سے کتنوں نے سچ مچ نظیری کے رنگ میں لکھ کر اس کے شاعری ترکیبی عناصر میں ایک عنصر ایسا بھی تھا جس میں ہمیں نظیری کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ اور اس فیض کا غالب نے اعتراف اور اعلان بھی کیا ہے ؎

جواب خواجہ نظیری نوشتہ ام غالب
خطا نمودہ ام و چشم آفریں دارم

غالب پر نظیری کا رنگ اگر کہیں نظر آتا ہے تو معاملہ بندی میں یا ادا نگاری

بہ کجے نشیں نظیری کہ بہ نیش دنوش بخشند — چہ تمتع حلاوت زہ بیش بے گزنداں
ہم خنظل را لعاب راست کردم و رمذاق — من کہ شکر را زتلخی از دہاں انداختم

ہیں۔ وہ غزل خاص طور سے پیشِ نظر رہے جس کا قافیہ ردیف ہے۔ مثلاً کش لگہ، چالاکش گزہ وغیرہ۔ اس کے علاوہ بھی استفادہ کی کچھ صورتیں نظر آتی ہیں مگر اقبال نے نظیری کی معاملہ بندی کو گویا ہاتھ بھی نہیں لگایا۔ نظیری اور اقبال یہاں پہنچ کر ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں۔ اب اقبال و نظیری کی بحث ختم۔ نظیری کی شاعری کے بعض منفرد پہلوؤں کا اجمالی تذکرہ کرنا مقصود ہے۔

عہدِ مغلیہ کے فارسی شاعروں میں سے (غالب کو چھوڑ کر) کسی شاعر کی شاعری اس کی شخصی زندگی کی اتنی صاف صاف ترجمانی نہیں کرتی، جتنی نظیری کی شاعری نظیری کے کلام سے (غزل سے بھی) نظیری کی پوری شخصیت کی تاریخ لکھی جا سکتی ہے۔ اس کی زندگی کے تقریباً سبھی نشیب و فراز اور بیشتر پیچ و خم اس کی شاعری سے معلوم کئے جا سکتے ہیں۔ کاشان و ہندوستان کا تفاوت، احمد آباد کی زندگی کے اولین و آخری دور، جوانی اور بڑھاپے کے احساسات۔ رنج و غم اور شادی و مسرت کی دھوپ چھاؤں محبت کے موضوع اور ان کے مناصب۔ یہی ردیفان یزد سے لے کر "چشم ہندو" اور "عشق ترسازادہ" تک محبت کے بدلتے ہوئے کئی رنگوں کا انعکاس اس کی واضح صورت میں نظر آتا ہے اور قصیدوں اور مرثیوں میں تو اس کے جذبات کی رنگ برنگی تصویریں اور بھی نمایاں شکل میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ یہ تو واضح ہے کہ کسی شاعر کی شاعری اس کی سوانح عمری کے داخلی انعکاسات کی نشاندہی کے لئے اس سے بہتر کوئی اور ذریعہ نہیں یہ البتہ اس شاعر کے بارے میں درست ہو سکتا ہے جس کا ہر ہر شعر اس کے تجربات و حادثاتِ زندگی کے براہِ راست ردِ عمل کا نتیجہ ہو، اور وہ شعر کو خلوص اور راست بازی کا آئینہ سمجھتا ہو۔ اس قسم کی سچائی اور راست بازی نظیری کے یہاں موجود ہے۔ اس نے اپنے تجربے کے ساتھ کبھی دھوکا نہیں کیا۔ نہ اس معاملے میں ریاکاری اختیار کی۔

نظیری کے یہاں زندگی کے ہر دور کے احساسات کے واضح ثبوت ملتے ہیں۔ شباب، ادھیڑ عمر اور پیری، تینوں ادوار کی الگ الگ نفسی کیفیتیں اس کی شاعری کے آئینہ میں نظر آجاتی ہے۔ نظیری کے یہاں مقامی اشارات بھی کثرت سے دیکھنے میں آتے ہیں۔ کاشان، یزد، نشاپور، ہند کی جھلک بلکہ واقعاتِ تاریخی تک بھی اس کی غزل میں جذب ہو جاتے ہیں۔ مخصوص اور معین تجربہ اور مناسبت کا احساس اس کے یہاں عرفی سے کہیں زیادہ ہے۔ نظیری کی بڑی امتیازی خصوصیت جس میں عرفی و فیضی اس کے مقابلے میں کبھی ٹھہر نہیں سکے، وہ ان کی معاملہ بندی ہے یا پھر ہلکی ہلکی لذتِ الم، جس کی تاثیر دل و جگر میں پیوست ہو جاتی ہے۔ عرفی کی غزل میں گرمی اور جوشِ بیان ہے مگر خلشِ الم نہیں۔ نظیری کی دو باتیں عرفی کو حاصل نہیں ہیں۔ ایک تو وہ خراشِ غم جس کا ذکر ہوا۔ اور دوسری وہ لطافتِ بیان جس کی ادائے خاص پہ غالب جیسا خودنگر بھی عاشق تھا۔ عرفی کا جوش اور اس کے استعاروں کی شعلہ انگیز گرمی اپنی جگہ بڑی توانا چیز ہے۔ مگر آگ کو کبھی کبھی گلزارِ خلیل بننے کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ عرفی تو خود کہتا ہے کہ زندگی آگ بھی ہے اور سلسبیل بھی ؎

ہم سمندر باش و ہم ماہی کہ در اقلیمِ عشق
روئے دریا سلسبیل و قعرِ دریا آتش است

(عرفی)

مگر عرفی کی شاعری میں آگ ہی آگ ہے، سلسبیل نہیں، یہ سلسبیل اگر ہے تو نظیری کے ہاں۔ پھر نظیری کا غم بھی عجب طرح کا غم ہے، کچھ میٹھا میٹھا غم کہ اگر کھو جائے تو اس کے کھو جانے کا رنج ہو۔ کچھ ایسا غم کہ اس کی جستجو میں بھی لطف آئے پھر یہ غم کسی ترش رو قنوطی یا جھلائے ہوئے افسردہ آزردہ شخص کا غم بھی نہیں کہ طبع پر گراں گزرے۔ یہ تو ایک دانش مند آدمی کا غم ہے جس نے نیش و نوش دونوں کو اپنی فطرت میں جذب کرنے کی لذت پالی ہو۔

نظیری کی معاملہ بندی بھی صرف خارجی ادا نگاری نہیں۔ اس میں نفسیات شناسی کا عنصر بھی موجود ہے۔ عاشق و معشوق دونوں کی نفسیات کا علم، وہ انسانی جذبے سے باخبر ہے اور جذبے سے سرشار انسانوں کے دل و دماغ کے اثرات سے خاصا واقف۔ جذباتِ قلبی کا جو اثر عاشق اور معشوق کی ظاہری اداؤں اور عادتوں پر ہوتا ہے، اس سے بھی اس کو بڑی واقفیت ہے۔ جذبۂ انسانی کے متعلق نظیری کی یہ بصیرت اس کو خاصا اونچا شاعر بنا دیتی ہے۔ وہ جب محبت اور نفسیاتِ محبت کا بیان اپنی مخصوص شوق انگیز لَے میں کرتا ہے تو اس کے اثر اور تاثیر کی حد بے کراں ہو جاتی ہیں۔ پرجوش بیان، جذبات کی گرمی، سینوں کے رموز و اسرار سے واقفیت، حسن کی اداؤں کی مصوری، زندگی کی کچھ تحسین، کچھ تعجب، کچھ زہر خند، کچھ شکر خند، کچھ حجابتیں اور ان پر نمک پاشی، کچھ مستی و مے پرستی، کچھ گل پاشی،— یہ ہیں نمایاں خط و خال نظیری کی شاعری کے!

تذکرۂ "گلزارِ ابرار" کے بیان کے مطابق نظیری آخری عمر میں خاصا صوفی بن

کیا تھا۔ صوفیانہ عقائد کا رسمی بیان اس کے اشعار میں کافی ہے۔ بعض عاشقانہ غزلوں میں صوفیانہ لب و لہجہ بھی پیدا ہو گیا ہے۔ مگر صوفیانہ جذب و سرور کی کیفیت کچھ زیادہ پیدا نہیں ہو سکی۔ اکبری دور کی عقل پرستی کا رنگ بھی کہیں کہیں چڑھا ہے (مگر سطحی) وہ بحیثیت مجموعی جذبے کا پرستار شاعر ہے۔ اس کی شاعری جذبے ہی سے رنگین ہے بغرض پر کو نظیری کی نوا حیات آفریں عناصر کی حامل ہے۔ جن کے سبب اس کی شاعری میں اقبال کو ذہنی اور [illegible]ی یگانگت محسوس ہوئی۔

"سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیات کے مذہب کے مخالف ہیں اور اسے افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور ان شاء اللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں۔ مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا جس کی تشریح میں نے اپنی تحریروں میں جا بجا کی ہے اور سب سے بڑھ کر اس فارسی مثنوی میں جو آپ کو عنقریب ملے گی۔ جو روحانیت میرے نزدیک مغضوب ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے۔ باقی رہا سوشلزم سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے۔ جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔"

مکتوب اقبال بنام خواجہ غلام السیدین
۱۷ر اکتوبر ۱۹۳۷ء

اقبال اور بیدل

ابواللیث صدیقی

اقبال کے ذہنی اور فکری ماخذات کا سلسلہ بہت دُور تک پھیلا ہوا ہے۔ مفکرین، شعراء، صوفیا، فقراء، مفسرین، مورخین کے خیالات اور افکار سے خوشہ چینی اور استفادہ کی مثالیں اُن کے کلام اور نظامِ فکری میں جا بجا موجود ہیں۔ اس منزل میں جن راہبروں نے اقبال کی رہنمائی کی ہے ان میں ایک مرزا عبدالقادر بیدل بھی ہیں۔ اقبال نے مولانا رومؔ کو جا بجا اپنا پیرو مرشد اور ہادی و رہنما بتایا ہے۔ رومی کے علاوہ کم اور لوگ ایسے ہیں جنھیں اقبال نے اس اعزاز کا مستحق سمجھا ہے اور ان میں ایک مرزا بیدل بھی ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:

تعلیم پیرِ فلسفۂ مغربی ہے یہ — ناداں ہیں جن کو ہستیٔ غائب کی ہے تلاش
پیکر اگر نظر سے نہ ہو آشنا تو کیا — ہے شیخ بھی مثالِ برہمن صنم تراش
محسوس پر بنا ہے علومِ جدید کی — اس دور میں ہے شیشۂ عقائد کا پاش پاش
مذہب ہے جسکا نام وہ ہے اک جنونِ خام — ہے جس سے آدمی کے تخیل کو انتعاش
کہتا مگر ہے فلسفۂ زندگی کچھ اور — مجھ پر کیا ہے مرشدِ کامل نے راز فاش
با ہر کمال اندکے آشفتگی خوش است — ہر چند عقلِ کل شدۂ بے جنوں مباش

آخری شعر مرزا بیدل کا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اقبال صرف بیدل کی شاعری، اُن کے مخصوص اندازِ بیان یا طرزِ ادا سے ہی متاثر نہیں ہوئے ہیں۔ بلکہ اُن کے فلسفۂ حیات کے بھی قائل ہیں۔

بیدل ایک صوفی مشرب مفکر تھے۔ ان کے خاندان کے شیخ طریقت مولانا شیخ کمال قادری تھے۔ بیدل کے چچا مرزا قلندر جنھوں نے بیدل کے والد کی وفات کے بعد اس یتیم بچے کی پرورش کی تھی۔ شیخ کمال کے مرید تھے اور انھیں کے ساتھ بیدل شیخ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ بیدل نے اس زمانے کے حالات "چہار عنصر" میں بیان کئے ہیں۔ اُن سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ بیدل اسی زمانے سے سلوک کی منزلیں طے کرنے لگے تھے۔ اُن بزرگ کے علاوہ شاہ ملوک ایک اور مجذوب تھے۔ بیدل نے اُنکی بہت سی کرامتوں کا ذکر کیا ہے۔ جن سے ضمنی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شاہ ملوک کا مسلک وحدت وجودی تھا اور ایک موقع پر انھوں نے مثنوی کے یہ اشعار بیدل کو سنائے تھے:-

ایں توئی ظاہر کہ پنداری توئی — ہست اندر توئیٔ تو ازبے توئی
توئی تو در دیگرے آید دفیں — من غلامِ مردِ خود بین چنیں

شاہ ملوک کے ذکر میں بیدل نے فقر کی تعریف اور فقیر کی شان میں یہ شعر لکھے ہیں:-

اے بسا روشن دلے کز بے نیازیہائے شوق
چوں فروغِ مہر بر خاکِ سیاہ افتادہ است
اے بسا آئینہ کز کسوتِ زنگاریش
یوسفستانے بخلوت گاہِ چاہ افتادہ است
معنیٔ اقبال فکر از غافلاں پوشیدہ اند
ورنہ در ہر خاک چندیں دستگاہ افتادہ است
ہر کجا گرد شکستے سرمہ آرا ید بچشم

بے تاں نگر ری آنجا کاہ افتادہ است
علے محل بدوشش دہم جولاں می کند
کیست تا فہمد کہ منزل ہم براہ افتادہ است

اقبال کے یہاں صاحبِ نظر فقیر، قلندر یا مردِ مومن کی جو تشریح ہے۔ وہ اسی بیان کی تشریح ہے۔

تیسرے بزرگ شاہ فاضل ہیں جنکا ذکر بیدل بڑی عقیدت اور جذبے کے ساتھ کرتے ہیں۔ سترہ سال کی عمر میں بیدل کو شاہ ابوالقاسم ترمذی کا فیض صحبت نصیب ہوا۔ ان کے متعلق بیدل لکھتے ہیں:-

ع بودیم آنچہ بودیم، او وا نمود مارا

دہلی میں بیدل کو ایک اور مجذوب سے واسطہ پڑا جن کا نام کوئی نہیں جانتا تھا۔ لیکن سب شاہ کابلی کہتے تھے۔ ان کے کشف وکرامات کے بہت سے واقعات بیدل نے بیان کئے ہیں۔ غرض بیدل کی تربیت اور ساری ذہنی نشو ونما انھیں بزرگوں اور صوفیوں کی صحبت کا مرہون منت ہے۔ اور ان کا تصوف محض رسمی، تقلیدی یا کتابی نہیں ہے۔ بلکہ رائج اور رسمی تصوف کے بارے میں ان کا ردعمل اس شعر سے واضح ہو جاتا ہے ؎

در مزاجِ خلق بے کاری ہوس می پرورد
غافلاں نام فضولی را تصوف کردہ اند

یعنی ایسا تصوف جو مزاجِ خلق میں ہوس کی پرورش کرے، جو قویٰ کے اضمحلال کا باعث ہو جس سے زندگی میں افسردگی یا پالی کو فروغ ہو اور جو انسان کو زندگی کے مشاغل اور ہماہمی سے دور لے جائے۔ ایک فضول مسلک ہے جسے غافلوں نے تصوف کا خوبصورت نام دے رکھا ہے۔ بیدل کا یہی رجحان ہے۔ جس نے انھیں متاخرین ہندی صوفیا سے ممتاز کیا ہے۔ اور جس نے اقبال کو ان کا گرویدہ بنایا ہے۔

بنیادی طور پر بیدل بھی صوفیا کے ایک طبقہ کی طرح وحدت وجود کے قائل ہیں۔ مختلف تصانیف میں بے شمار اشعار اس مسلک کی تائید میں ملتے ہیں۔

عالم ہمہ یک جلوۂ ذات احد است
ایں جا نہ ہیولیٰ نہ صورت نہ جسد است
کثرت آثار چشم وا کردن است
ایں صفر چوں محو شد ہماں یک عدد است

تخلیق کائنات میں "عدد" کی اہمیت کو سب سے پہلے چھٹی صدی قبل مسیح کے یونانی حکیم فیثا غورث نے واضح کیا تھا۔ لیکن اس کے یہاں مکمل ترین عدد "چار" ہے اور وہ کائنات میں تعدد کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک حیات حیوانی کے علاوہ کائنات میں مختلف صورتوں اور شکلوں میں حیات پائی جاتی ہے۔ اور یہ حیات اپنے مکمل یا نامکمل ہونے کے اعتبار سے ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ بہرحال بیدل کی اس رباعی میں وحدت الوجود کے مسئلہ کو ایک لطیف پیرایہ میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اصل حقیقت ایک "اکائی" ہے۔ "واحد" ہے۔ ہیولیٰ صورت اور جسد در اصل صرف "عکس" یا "جلوہ" کا نام ہے۔ پھر سوال ہوگا کہ یہ کثرت کیوں؟ جواب اس کا یہ ہے کہ "صفر" کی اپنی کوئی قیمت نہیں ہوتی لیکن "اکائی" پر اسی صفر کا اضافہ ہوا "دس" کا عدد بن جائے گا۔ پھر اسی طرح صفر بڑھاتے چلے جاؤ سو، ہزار، دس ہزار، لاکھ، دس لاکھ، کروڑ غرض جہاں تک جاؤ بڑھتے جاؤ۔ پھر صفر نکالنا شروع کرو، آخر میں اکائی رہ جائے گی۔ جب ہم آنکھ سے مشاہدہ کرتے ہیں تو آنکھ جو "صفر" کی صورت وحدت میں کثرت کے جلوہ کا باعث بنجاتی ہے۔ اگر آنکھ بند کر لو تو یہ "صفر" محو ہو جائے گا اور پھر ایک اکائی باقی رہ جائے گی۔ بیدل نے وحدت اور کثرت کے اس تعلق کو بار بار اسی طرح سلجھایا ہے:-

بہ شوخی برنمی آید دماغ نازیکتائی
من از حیرت فزودم صفر بر اعداد نیرنگش

یا ؎

واکردن چشم اینقدرم دہ دل دارد
بیدل بہ ہمیں صفر فزو دست حسابم

مثنوی " محیط اعظم " میں اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح ملتی ہے :-

توئی قبلۂ خود چو محرم شوی   تو محراب خویشی اگر خم شوی
دریں گنبد بے در آسماں   زبیگانہ تا چند جوئی نشاں
بچشم تو نقشے سوائے تو نیست   بگوش تو غیر از صدائے تو نیست
بہ وہم و گماں بر چہ پیچیدۂ   چرا خویش را غیب فہمیدۂ
گمانِ عدم، وہم ہستی زتست   خمار از تو، سر جوش مستی زتست
زجائے دگر نیست ایں گفتگو   توئی منشا غفلت و جستجو

یکے ہمچو غم در گریبان خویش   نظر کن ببیں جوشِ طوفان خویش
ز شورِ تو ایں بزم دارد خروش   ز خاموشیٔ تست عالم خموش
طلسمِ جہاں پردۂ ساز تست   تہی از خود و پر ز آواز تست
چہ وا ماندۂ در غم این و آں   طلسمِ خیالی است نقشِ جہاں

یہ وہی خیال ہے جو اردو میں صوفی شعرا، مدت تک پیش کرتے رہے ہیں۔ میر کے اشعار دیکھئے۔

تھا مستعار حسن سے اس کے جو نور تھا
خورشید میں بھی اس کا ہی ذرہ ظہور تھا
پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا
غلط تھا آپ سے غافل گزرنا
نہ سمجھا میں کہ اس پردہ میں تو تھا

بیدل کے دیوان میں اس مسلک کی وضاحت کے لئے بعض

اور اشعار دیکھئے :-

شش جہت آئینہ دارِ شوخی اظہار اوست
نیست جز مژگاں حجابے را کہ بردار یم ما

حسن مطلق داشتم خود بینیم آئینہ کرد
ایں قدہ باہم اثر بیہودہ است اوہام را

حیرت نگاہِ شوکتِ زمیدنی خودم
کایں ہفت عرصہ یک کف بے دستگاہ است

اے غفلت آبرد نے طلب باش ازیں مریز
عالم تمام اوست کرا جستجو کنند۔

دریاست قطرہ کہ بہ دریا رسیدہ است
جز ما کسِ دگر نتواند بما رسید!

محیط است چوں محو گردد حباب
ز خود گم شدن جز و را کل کند

پیشتر ز آشوب کثرت وحدتے ہم بودہ است
یاد آں موجیکہ در بیرونِ ایں دریا زدیم

اس قسم کے اشعار میں بیدل کی آواز ان بے شمار صوفیا کے ساتھ مل جاتی ہے۔ جنہوں نے وحدت وجود کے عقیدہ کے لازمی نتیجہ کے طور پر نقش جہاں کو طلسم خیالی سمجھا تھا۔ یہ وہ فلسفہ ہے جو بقول اقبال " بود را نابود گفت " کی تفسیر ہے۔ اس سے شاید پہلی نظر میں یہ تعجب ہو کہ اس مسلک کے باوجود بیدل کیوں اقبال کے مرشد کامل ہو سکتے ہیں۔ لیکن ایسے بعض لمحات اقبال پر بھی گزرے ہیں۔ جن کو صوفیانہ تجربات YSTIC EXPERIENCES سے ہی تعبیر کر سکتے ہیں۔ ایسے عالم میں اقبال کو بھی یہ عالم محض ایک طلسم و مجاز، آسمان محض ایک ردائے نیلگوں ا یہ دنیا محض جہانِ آب و گِل نظر آتی تھی۔ دوسری بات یہ ہے اقبال نے بیدل کے فلسفہ اور حرکت سے جو اثر قبول کیا ہے وہ

ملک میں نہیں ہے۔ بلکہ بیدل کے یہاں انسان کی عظمت، رہبانیت
، خلاف ردِ عمل، علم کی حقیقت، اصل معرفت، عقل اور جنون
دداری، خودنگری اور خود شناسی اور سب سے بڑھ کر جد و جہد
ب و تاب کے جوگہر ہائے نایاب ہیں اقبال انہیں کے خریدار
ے ہیں۔ اور اسی متاعِ بے بہا سے انھوں نے اپنی دوکان
بائی ہے۔

بیدل کے فلسفہ کا خلاصہ یہ ہے کہ "کل کائنات کلمات
یا: قل لو کان البحر مدادا لکلمت ربی لا یۃ
کہف۔ ع۔ ۱۲)

بہر رنگ آیات حرف ست و بس — نفس در عبادات حرف ست و بس
حقیقت کہ آں سوئے ما و من است — چو بے پردہ شد حرف بیرا ہن است
بہ مقدار بیتاب اظہار شد — کہ آخر در انسان نمودار شد

تمام کائنات ایک کتاب ہے۔ حروف ہیں یا کلمات ہیں
شیائے کائنات یا اُن کے تصورات جو ہمارے قلب میں ہیں۔ او
ن کو ہم خیالات سے موسوم کرتے ہیں۔ فی الحقیقت حروف ہیں
ن کے ذریعہ اشیائے کائنات ہم سے ہمکلام ہو کر اپنا مافی الضمیر
اضح کرتی ہیں، کتاب کائنات مصور ہے اور یہ تصویری حروف
یعنی اشیا کی صورتیں ہم دیکھتے اور سنتے ہیں، "یہ کائنات عالمِ غیب و شہادت
ہے۔ عالمِ غیب میں یہی سخن حقیقت ہے اور شہادت میں مجاز سے موسوم
ہے: ..... یہی حقیقت جمادات میں خاموش ہے اور نباتات میں
نفس اور حیوانات میں آواز اور انسان میں لغات کی صورت میں مشاہدہ
ہوتی ہے۔ دنیا کیا ہے؟ اس کے سخن کے الفاظ کی صورت، عقبیٰ کیا ہے؟ اسی
کے معنی کا مشاہدہ ..... اسی سے جہان زندہ ہے۔ اور یہی روحِ
کائنات ہے۔"

یہ اور اسی طرح کے مسائل اقبال کے فکری نظام سے ہم آہنگ
نہیں ہیں۔ اور بیدل کے کلام میں ایسے عناصر موجود ہیں جو اقبال کے
کلام اور اسلام کی اسپرٹ کے منافی ہیں۔ اقبال نے اپنے خطبات
میں ایک جگہ لکھا ہے کہ اسلام کے خلاف بعض نئی تحریکات خود
مسلمانوں کی کاوش کا نتیجہ ہیں۔ ان مسلمانوں میں ترکی شاعر توفیق
فطرت بھی ہیں۔ جنھوں نے اپنی اس تحریک کی تائید کے لئے مرزا
عبدالقادر بیدل کا سہارا لیا ہے۔ لیکن ان مسائل سے ہٹ کر
اقبال اور بیدل میں بڑی ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ مثلاً صوفی ہونے
کے باوجود بیدل متاخرین متصوفین کی طرح اپنے آپ کو شرع کی حدود
اور پابندیوں سے آزاد نہیں سمجھتے تھے۔ ایسے لوگوں کے لئے جو
باوجود قدرتِ عمل، بیکاری اور کاہلی اور تن آسانی اختیار کرتے ہیں
یا دیوانہ بنتے ہیں کہ تکالیف شرعیہ سے معذور سمجھے جائیں۔ بیدل
اپنے پیر و مرشد مولانا شیخ کمال الدین کا یہ ارشاد نقل کرتے ہیں:

تا نہ گردند خاکِ جادۂ شرع — گر ہمہ منزل اند گمراہ اند

اس سے ظاہر ہے کہ بیدل کے نزدیک صوفیا کا اسلام کوئی
الگ چیز نہیں اور نہ شریعت اور طریقت کوئی ایسے دو راستے ہیں
جو ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں۔ یہیں سے بیدل کا صوفیانہ
مسلک اکثر متاخرین ہندی صوفیا کے عام رنگ سے الگ ہو جاتا
ہے۔ اس کے بعد ریاضت جسمانی کی بحث آتی ہے۔ بیدل کہتے ہیں:

گر عین دگر اقتباس دریافتہ — در انجمنِ حواس دریافتہ
بر دامنِ جسم پاک، تحقیر مدوز — حق را بہ ہمیں لباس دریافتہ

"نکات" میں اس کی وضاحت نثر میں یوں کی ہے:-

"ریاضت صفائی باطن می آرد بشرطِ اعتدال، وضعف بر
قویٰ می گزارد با فراط کمال، مدعا ازیں کسب موادِ فاسدہ را با صلاح
آوردن است نہ اجزائے صالح را نیز فاسد کردن۔ ایں جا زنگار
از طبیعت زدودن است نہ آئینہ بہ مشقِ صیقل فرسودن۔ بحکم قدوائی
وجود از انبیاء، ہیچ کس بہ ریاضات شاقہ نساخت الا بقدر اصلاحِ
مزاج و بجنہ و خود نیز نپرداخت مگر بمقدار ضرورت احتیاج۔"

بنیادِ جسد کہ کارگاہِ اسماست　　　روزے دو زِ حکمتِ طبیعی بر پاست
بر صوم و صلوٰۃ بر میفزا کاینجا　　　تعدیل بہ ہر امر کمالِ عرفاست

بیدل جو جسد اور جسم کا اتنا احترام کرتے ہیں۔ ظاہر ہے "عظمتِ آدم" سے کیونکر منکر ہو سکتے تھے۔ اس احساس کی ترجمانی دیکھئے :۔

انساں کہ فلک ہاست سرِ افگندۂ او　　　در حیرت اوگم است دانندۂ او
دارد خلیفے کہ در خارج وذہن　　　ہر چیز کہ آفریدہ شد بندۂ اوست

ہر چیز جو پیدا کی گئی۔ انسان کی غلام ہے "عظمتِ آدم اور منصبِ آدم" کا یہ وہی نغمہ ہے۔ جس کی بازگشت ہمیں "اسرار و رموز" اور اقبال کے سارے کلام میں ملتی ہے۔ بیدل کے کچھ اور اشعار ہیں

طالبِ صحبتِ معنی نظراں باید بود
خاک در صحنِ بہشتے کہ نہ دارد آدم!

اصل چیز صاحبِ ادراک اور اہلِ نظر کی صحبت ہے اسی کا طالب ہونا چاہئیے۔ جنت جس میں حوریں ہیں، زمرد اور جواہر کے قصر ہیں۔ دودھ اور شہد کی نہریں ہیں۔ اگر آدم وہاں نہ ہو تو خاک ایسی جنت پر!

ہر دو عالم خاک شد تا بست نقشِ آدمی
اے بہار ہستی از قدرِ خود ہشیار باش

یہ وہی مفہوم ہے جسے میر نے اپنے تیکھے انداز میں اس طرح ادا کیا ہے۔

مت سہل ہمیں جانو، پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتا ہے

اور اقبال کا یہ شعر ؎

آیۂ کائنات کا معنیٔ دیریاب تو
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

عافیت دور است از نقشِ بنائے محرمی
خوں بود رنگے کہ زد تصویرِ انساں می شود
مدعا دل بود گر نیرنگ امکاں ریختند
بہر ایں یک قطرۂ خوں رنگ طوفاں ریختند
متاعِ ہستی دارم مپرس از بود و نابودش
بصد آتش قیامت می کنی گرد اکنی دودش

"نکات" میں حقیقتِ کائنات بیان کرتے ہوئے بیدل نے منصبِ آدم کی وضاحت یوں کی ہے۔

آں نغمۂ بے نشانیٔ پردۂ راز
کہ انساں ز نوائے اوست مخرج پرداز
در آئینۂ جماد موجِ رنگ است
در طبعِ نبات بوئے، حیواں آواز

آتش در طبعِ جماد برق آں حقیقت است چراغ افروزِ خلوت خانۂ غیب، و ہوا در مزاجِ نبات نفس زدنِ آں اسرار یعنی ریاحینِ ارواح بے شبہ و ریب، صدا در طینتِ حیواں نمود مثالش در تمہید عرضِ مراتب و مدارج، و سخن در ذاتِ انسان شہود نمائش کسوت آرائے دستگاہِ مخارج، پس آفاق معمائے سخن است فا ما نا مفتوح و انسان عبارتِ آں در کمالِ تصریح و وضوح۔ ہر گاہ تا انسان کہ گریبانِ اسرار موالید و عناصر است زا نوئے خیال باطن و ظاہر بہ تحقیق آں نفس توجہ گمارد نقاب جمیع مراتبش از نفائس موہومہ خود بر میدارد یعنی نفسِ انسانی در جہانِ نیرنگی مادۂ ظہورِ اسماء است۔

ہر رنگ آفاق حرفست و بس　　　نفس در عبارات حرفست و بس
حقیقت کہ آنسوئے ما و منست　　　چو بے پردہ شد حرف پیراہنست
چہ مقدار بیتاب اظہار شد　　　کہ آخر در انساں نمودار شد
بہ تحقیقِ خویش است پیچیدنش　　　در انساں نمودار گردیدنش

ایک غزل کا مقطع ہے۔

زحسد نمی رسی اے دُنی بعروج فطرت بیدلی
تو معلم ملکوت شو کہ نۂ حریف کمال او

ایک دوسری غزل کے دو شعر ہیں ۔

بجز از خود مگذر جانب دل ہم نظرے   اے چمنستانِ جمال آئینہ دارِ سحرے
نیست زیں ہفت چمن چوں قدت آغوشِ منی   گلبنِ نیرنگ گلے، سروِ قیامت ثمرے

وہ آدم جس کا یہ منصب ہے۔ جو اس عظمت کا حامل اور اس دولت کا امین ہے۔ جو سلسلۂ کائنات میں ارتقا کی ایک بلند کڑی ہے جو جدو جہد اور تب و تاب کا پُتلا ہے۔ بیدل کے فلسفہ میں حرکت اور عمل کا یہی پہلو ہے جس نے اقبال کو ان کا مرید بنالیا ہے۔ بیدل کا ایک شعر ہے۔

موج دریا را بہ ساحل ہمنشینی مشکل است
بیقراراں نذرِ منزل کردہ اند آرام را

اسی کی بازگشت اقبال کے ان اشعار میں دیکھئے :۔

ساحلِ افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم
ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من کیستم
موج زخود رفتۂ تیز خرامید و گفت
ہستم اگر می روم گر نہ روم نیستم

بیدل نے نئے نئے انداز سے اس خیال کی ترجمانی کی ہے۔

مرا از پیچ و تابِ آرزو ایں نکتہ روشن شد
کہ در راہِ طلب معراج وا ماندست چیدن ہا
گر ہمہ بر خاک پیچد عشق جنس آرد بہ دل
کوشش فرہاد آخر کرد شیریں سنگ را
مقامِ وصل نایاب است راہِ سعی ناپیدا
چہ می کردیم یارب گر نبودے نارسیدن ہا

اس مصرع میں جس انداز سے نارسائی کی دولت اور کرامت کا ذکر ہے۔ اس کا عکس اقبال کے یہاں بھی بار بار ملتا ہے۔ فراق سے عشق کی آگ بھڑکتی رہتی ہے۔ وصل اس کے لئے پیامِ مرگ ہے بیدل لکھتے ہیں ۔

ز وصلِ مدعا سعیِ طلب مایوس می گردد
بہ بیکاری رساند التیامِ زخم مرہم را
سایۂ دور از آفتاب مغتنم خود است و بس
طالبِ وصلِ او شدن صرفۂ من نمی کند
چو تخمِ اشک بکلفت سرشتہ اند مرا
بہ ناامیدیِ جاوید کشتہ اند مرا
طلسمِ حیرتیم یک نفس قرارم نیست
بہ آبِ آئینۂ دل سرشتہ اند مرا

یہی بیقراریِ پیہم اقبال کے فلسفۂ حیات و حرکت کی جان ہے۔

فلک شکار کمند است سرنگونیِ من
نہ دانم از خمِ زلفے کہ رشتہ اند مرا

پہلا مصرع اقبال کے یہاں کتنا شوخ اور نکھرا ہوا ہے ۔

یزداں بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ

بیدل ایک شعر میں تن آسانی سے نفرت کا اظہار اس طرح کرتے ہیں :۔

داغِ شوقم نیست لذت باتن آسانی مرا
بحجابِ شعلہ باشد نقشِ پیشانی مرا

طارق فاتح اندلس نے ساحل پر اُترنے کے بعد اپنا سفینہ جلا دیا تھا، کہ سفینہ کی موجودگی شاید فرار کا سہارا بنتی یا ارادے میں اضمحلال پیدا کرتی، سفینہ جل گیا تو پھر فتح یا شہادت دو ہی صورتیں رہ گئیں۔ اقبال نے اسی واقعہ کو ایک نظم کا موضوع بنایا ہے بیدل نے بھی 'شکستن کشتی' کو ہی 'ساحلِ امن' قرار دیا ہے۔

بجز کشتی شکستن ساحلِ امنے نمی باشد
کہ از وسعت فرو بردہ است ایں دریا کرانہا

موج اور ساحل کی علامتیں بیدل کے یہاں بار بار آتی ہیں۔

انجمن در بغلِ ما ہمہ بیرونِ دریم
بحر چندانکہ زند موج کنارست ایں جا

زبیقراریِ ما فارغست خاطرِ یار
دل مگر چہ خبر دارد از طپیدنِ موج

تا نمی گردد تب و تابِ نفسہا بر طرف
میدمد اجزائے ما چوں موج دریا ہر طرف

زندگی دراصل نام ہی اس جدوجہد، عمل اور حرکت مسلسل کا ہے۔ اقبال نے بار بار جس طرح اس مسئلہ پر زور دیا ہے، وہ تشریح کا محتاج نہیں۔ بیدل کے یہاں یہ رنگ دیکھئے :

زندگی محمل کشِ وہم دو عالم آرزوست
می طپید و ریک نفس صد کارواں از یک درا

باغِ جاں سختیِ ما سبزۂ جوہر دارد
بیستوں می شود آب از شررِ تیشۂ ما

جرأتِ پرواز برقِ خرمن آسودگیست
یکجہاں آشفتگی در بال و پر داریم ما

ارتقا کی یہ طلب اور فروغ کا یہ جذبہ کائنات میں ہر جگہ کار فرما ہے۔

ہر کفِ خاکے بجوشِ صد گداز آمادہ است
یک قلم اجزائے ایں میخانہ صہبا کردنیست

جب ہر کفِ خاک میں گداز ہونے کے لئے یہ جوش اور ولولہ موجود ہے تو ظاہر ہے انسان جو کائنات کا نقشِ حسین ہے۔ اس میں یہ جوش اور ولولہ اسی نسبت سے قوی تر اور واضح تر ہونا چاہیئے۔ یہ جوش اور ولولہ، یہ آگے بڑھنے کی تمنا اس لئے ہے کہ انسان ابھی تکمیل کی منزل سے دُور ہے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں

بیدل اسی خیال کو بڑے شاعرانہ انداز میں اس طرح ادا کرتے ہیں :

نیامدست شرابے بعرضِ شوخیِ رنگ
جہاں ہنوز سیہ مستِ سایۂ تاک است

جب محض سایۂ تاک کے اثر سے سیہ مستی کا یہ عالم ہے تو معلوم نہیں جب شراب اپنا رنگ نکھار کر بصورتِ آتش سیال بن کر رگ و پے میں سمائے گی تو میکشوں کا کیا عالم ہوگا۔

بہشت کے متعلق عام احساس یہ ہے کہ وہ ایسا عالم ہوگا۔ جہاں راحت ہی راحت اور سکون ہی سکون ہے۔ جہاں موسم کے سرد و گرم یا پیٹ کا دوزخ بھرنے کے لئے جدوجہد سے نجات مل جائے گی۔ دودھ اور شہد کی نہریں جاری ہوں گی۔ ہیرے اور زمرد کے قصر ہوں گے۔ جنتیوں کی خدمت کے لئے حوریں اور غلمان ہوں گے کوئی خوف، کوئی کھٹکا نہ ہوگا۔ کوئی طلب کوئی آرزو تشنۂ تکمیل نہ ہوگی لیکن اس کی یکسانیت، اس جہان کی بے کیف یک رنگی۔ اس کا 'درد و سوز و سازِ آرزو' سے محروم ہونا۔ یہ کون برداشت کر سکتا ہے بیدل کہتے ہیں۔

گویند بہشت است ہمہ راحتِ جاوید
جائیکہ بداغت نہ طپید دل چہ مقام است

ایک خیال یہ ہے کہ دُنیا ایک امتحان یا آزمائش گاہ ہے۔ یہاں ذوق و شوق کی بھی آزمائش ہے اور تابِ نظر کی بھی ہمت اور جرأت کی بھی۔ بیدل کا ایک شعر ہے :

کدام جلوہ کہ نگذشت ازیں سرائے غرور
ز وہم بتاز کہ میدانِ امتحاں خالیست

راہرو کا منزل تک جا پہنچنا ہی کامیابی اور کامرانی کی دلیل سمجھا جاتا ہے۔ لیکن جو راہی سفر کو ہی اپنی منزل سمجھے اس کے نزدیک منزل تک پہنچنا تھک کر ہار بیٹھنا ہے۔

براہِ بی کہ طلب نارسائے مقصد اوست

بہوش باش کہ منزل رسیدگاں لنگ اند

ایک اور شعر ہے۔

شمع تصویرم مپرس از دودِ داغ حسرتم
اشک من عمریست تا گرد دیدہ ما ہے میرود

تکمیل آرزو کے بعد زندگی کا سلسلہ صرف اسی طرح جاری رہ سکتا ہے کہ کوئی دوسری آرزو پیدا ہو جائے۔ اور اسی طرح چراغ سے چراغ جلتا رہے۔ رہروِ شوق منزل قبول نہیں کرتا۔ اقبال نے سلطان ٹیپو کے پیغام میں لکھا ہے :-

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول
لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول

بیدل کا یہ شعر دیکھئے :-

در عشق ز پرواز ہوس آئینہ برگیر
ہر چند رہت قطع شود باز ز سر گیر

حد یہ ہے کہ مرنے کے بعد بھی اس تگ و تاز میں کمی نہیں آسکتی :-

بے غبارے نیست ہر جا مشتِ خاکے دیدہ ام
شد یقیں کز بعد مردن ہم نمی میرد ہوس

جس ذرہ کے دل میں یہ جوشِ پرواز ہو وہ اپنی آزادی اور تسکین ذوقِ پرواز کے لئے خود صحرا پیدا کر لیتا ہے۔

عرصہ آزادی از جوشِ غبارم تنگ بود
بر سرِ خود دامنے افشاندم و صحرا شدم

"اسرار" کے پیش لفظ میں اقبال نے پیر رومی کا ایک قطعہ نقل کیا ہے۔

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

بیدل نے اسی خیال کو بڑی شاعرانہ نزاکت کے ساتھ یوں ادا کیا ہے :-

موج دریا در کنارم از تگ و پویم مپرس
آنچہ من گم کردہ ام نایافتن گم کردہ ام

مرزا بیدل کے کلام میں افسردگی اور فشار کی جگہ جس ہمت، اولوالعزمی، بلند فطرتی، حرکت اور عمل پیہم کا پیغام ملتا ہے۔ اس کا ایک سبب تو ان کی افتادِ طبع ہے کہ ہر جگہ بلندی کی طرف مائل ہے۔ ان کا تخیل نہ صرف بلند پرواز بلکہ کسی حد تک بیباک ہے۔ شیفتہ نے ایک جگہ ناسخ کے کلام کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "طائرِ بلند پروازِ خیالش جز بشاخ سدرہ آشیاں نسازد۔" ناسخ کے یہاں تو یہ بلند پروازی کچھ یوں ہی سی ہے۔ زیادہ سے زیادہ اسے خیال کی بھول بھلیوں میں بھٹکنا سمجھ لیجئے۔ مغز اُن کے اشعار میں بہت کم ہے۔ اس لئے یہ فقرہ ناسخ سے کہیں زیادہ مرزا بیدل کے لئے موزوں و مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ان کے تخیل کی بلند پروازی محض ہوا بازی نہیں ہے۔ اس میں مغز ہے، وزن اور وقار ہے، گرانمایگی ہے، حکمت اور فلسفہ کی گہرائی اور گیرائی ہے۔ وہ شاعر سے زیادہ حکیم ہیں۔ اسی لئے کبھی کبھی شاعرانہ زبان اور اسلوب بیان کا جامہ اُن کے خیال پر تنگ ہو جاتا ہے اور یہی حال اُن کے فرزند معنوی مرزا اسداللہ خاں غالب کا ہے۔

علامہ اقبال بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہیں۔ انھوں نے مرزا غالب کے تخیل کی بلندی کے بارے میں جو لکھا ہے وہ بڑی حد تک مرزا بیدل پر صادق آتا ہے۔ یہی رفعت پسندی بیدل کی اس رنگِ طبیعت کی ذمہ دار ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بیدل کی پیدائش ۱۰۵۴ھ میں ہوئی۔ یہ شاہجہان کا عہد تھا۔ جب سلطنتِ مغلیہ اپنے عروج اور شباب پر تھی۔ اس دور میں ہندی مسلمانوں کے تخیل

رفعت پسندی تاج محل کے روپ میں معراجِ کمال کو پہنچی ہے۔ پھر بیدل نے اورنگ زیب کا عہد دیکھا جس نے اپنی ساری عمر درویشی اور مجاہدہ میں گزاری۔ مرزا بیدل اورنگ زیب کے بڑے معتقد معلوم ہوتے ہیں۔ ۱۰۹۷ھ میں جب اورنگ زیب نے بیجاپور اور دوسرے سال میں گولکنڈہ فتح کیا تو مرزا نے نواب شکراللہ خان کی معرفت ایک قطعہ تہنیت پیش کیا۔ لیکن اس کا مقصد کوئی صلہ حاصل کرنا نہیں تھا۔ اپنی بے نیازی کا اظہار بڑی جرأت سے ان الفاظ میں کیا ہے :۔

" بندہ احمد اندیشۂ دعاگو بہانہ جوئے تقریبے است کہ بآں وسیلہ تحفۂ فقرا پیش گزارد یا مصرعے درآنجناب معروض دارد و گرنہ چہ نواب و کدام مستطاب بلکہ چہ عالمگیر و کدام بدر منیر بطریق شوق بے پرواہمگی دارد و آہنگ ساز بے نیازی سراز پردہ برمی آرد " ؎

غالباً مرزا بیدل کا یہ شعر اسی موقع پر ان کے حسب حال ہے :۔

ساحل کہ ۹ ل طینتش از جوش تشنگی است
دریاست در کنار و لبش تر نے شود

بیدل کے کلام کے بعض اور عناصر میں اقبال سے فکری ہم آہنگی ملتی ہے۔ مثلاً معرفت خودی۔ " بانگ درا " کا وہ بند پیش نظر رکھیے جو اس مصرع سے شروع ہوتا ہے۔

ع آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا

اور اس کے بعد بیدل کی یہ غزل پڑھیے :۔

ستم ست اگر ہوست کشد کہ بسیر سرو و سمن درآ
تو ز غنچہ کم نہ دمیدۂ درِ دل کشا بہ چمن درآ
پئے نافہ ہائے رمیدہ بو مپسند زحمتِ جستجو
بخیالِ حلقۂ زلف او گرہے خورد و بہ ختن درآ
نفست اگر نہ فسوں دہد بہ تعلق ہوسِ جسد
رہ دامنِ تو ہمیکشد کہ دریں رباطِ کہن درآ

ایک رُباعی میں فرماتے ہیں :۔

اشیا عرضِ خیالِ دیدن بودست   اسما ہمہ افسانۂ شنیدن بودست
ایں جملہ ز خود بروں دویدن بودست   انساں گشتن بخود رسیدن بودست

یہ انداز معرفت نفس صوفیا کے اس مسلک سے مختلف ہے کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا۔ یہاں اشیا کا دارومدار اس پر ہے کہ انسان خود بین، خود نگر اور خود آگاہ ہو۔ اقبال نے ان چیزوں پر بار بار زور دیا ہے۔ بیدل لکھتے ہیں :۔

زسیرِ عالمِ دل غافلیم ورنہ حباب   سرے اگر بگریباں فرو برد دریاست

اسے پڑھ کر ہمارا ذہن اقبال کے اس مصرع کی طرف منتقل ہوتا ہے :۔

ع قطرہ ہے لیکن مثالِ بحرِ بے پایاں بھی ہے

اقبال کا ایک اور مشہور شعر ہے :۔

یہ ہے مقصد گردشِ روزگار   کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

یا ع وانمودن خویش را خوئے خود یست

بیدل کی یہ غزل اسی جوشِ نمود کی ترجمان ہے :۔

ہر دل از نالہ بہار اثرے میخواہد   ریشہ پرانیٔ ہر تخم پرے میخواہد
ہر کجا نکہتِ گل پیرہن رنگ درید   نیست پوشیدہ کہ از خود سفرے میخواہد
اضطراب پروبال آئینۂ پرواز یست   باز گردیدنِ مژگاں اثرے میخواہد
قطرہ ہرگاہ کشد سر بہوائے نیساں   شوقِ جمعیتِ وضعِ گہرے میخواہد
ہر کجا چشم برد مژدۂ دیدارے ہست   ہر کجا دل طپش آرد خبرے میخواہد
برقِ ہر جلوہ تقاضائی نازِ دگرست   عرضِ خورشید غبارِ سحرے میخواہد

اور یہ اشعار بھی اسی جذبے کے ترجمان ہیں :۔

چہ نقشہا کہ نشد جلوہ گر ز پردۂ شوق   چہ رنگہا کہ ندارد طلسمِ غنچۂ ذوق
ہمیں نفس کہ غبارِ تعلق و ہمی ست   ہزار پیچ و خم آوردہ شد بگردنِ طوق

عقل اور جنون کے تعلق کے بارے میں اقبال کی جو نظم اس بحث کے آغاز میں نقل ہوئی اُس میں بیدل کا یہ شعر نظم کی بنیاد ہے :۔

با ہر کمال اندکے آشفتگی خوش است
ہر چند عقل کل شدۂ بے جنوں مباش


سکندر فطرتم
آئینہ سازم

کلام اقبال میں خونِ جگر کی اصطلاح

عزیز احمد

خونِ جگر کیا ہے جو اقبالؒ کے نظریۂ فن میں ایک بڑی اہم اصطلاح بن گئی ہے شاعری میں جگر در اصل دل کا مثنیٰ ہے۔ جب دردِ دل، سوزِ دل، خونِ دل، کے مضامین پرانے ہو گئے تو دردِ جگر، سوزِ جگر، خونِ جگر، کا ذکر ہونے لگا۔ اسکے علاوہ عشق حقیقی کی شاعری اور تصوف میں دل، اور قلب خاص اصطلاحی معنوں میں استعمال ہونے لگے تھے۔ اور عشقِ مجازی کے والہانہ کرب کے اظہار کے لئے یہ ایک نئی اصطلاح کی صورت تھی۔ فارسی کے متقدمین میں "جگر" کا ذکر کم ملتا ہے۔ جگر کاوی، دردِ جگر اور خونِ جگر کے لئے کچھ متوسطین اور متاخرین کے عہد کی فضا سازگار تھی۔

خسروؔ کے یہاں جگر کا ذکر بار بار آتا ہے۔

شادم بہ جگر سوزیِ ہجرانش کہ بارے   ایں مایہ ز اقبالؒ خودم کم نہ فرستاد

خسروؔ کے یہاں خونِ جگر بھی ہے۔

ہر شبم رود از دیدہ خون دچون نہ رود   کسیکہ غمزۂ خوبانش در جگر باشد

جامیؔ کے یہاں بھی جگر کا خون ہونا انوکھی بات نہیں۔

آں جگر گوشہ کہ چوں اشک برفت از نظرم   خوں شد از غم جگرم تا بہ نظر باز آمد

سوزِ جگر کا مضمون ایک جگہ جامیؔ نے یوں باندھا ہے۔

نالہ نسر یاد من ہست ز سوزِ جگر   یاد ہنم را بدوز یا جگرم چاک کن

دل اور جگر کی سوزش اور خون ہو جانے کے مضامین تیرِ مژگاں کی شاعرانہ روایت اور علامت سے وابستہ ہیں۔ نظر کے تیر سے عاشق کا دل اور جگر دونوں خون ہو جاتے ہیں۔ اسی اعتبار سے جگر دل کے بعد دفاعِ عشق کا دوسرا مورچہ ہے۔ جگر کبھی اس تیر سے دو نیم ہو جاتا ہے (کیونکہ تیرِ نظر تیغِ غمزہ سے مختلف نہیں۔ اور قصۂ حسن و دل کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نظر اور غمزہ۔ بھائی بھائی ہیں۔) دل اور جگر کی کاوش اور سوزش اس تیر کی خلش ہے۔

اقبال نمبر ستمبر ۱۱ء

جگر کے اس ضمنی موضوع اور اس کی وابستہ علامات کو اردو شاعری میں بڑا غیر معمولی فروغ ملا۔ یہ روایت اپنی ابتدائی صورت میں بھی غالب کے یہاں محفوظ ہے کہ جگر دل کے بعد دفاعِ عشق کا دوسرا مورچہ ہے۔

دل سے تیری نگاہ جگر تک اتر گئی   دونوں کو اک ادا میں رضامند کر گئی

شق ہو گیا ہے سینہ خوشا لذتِ فراق   تکلیفِ پردہ داریِ زخمِ جگر گئی

"جگر کا وی مژگاں" کی ترکیب بھی اس بنیادی روایت کی طرف رہبری کرتی ہے۔ تیرِ مژگاں کے مقابل دل اور جگر کی مورچہ بندی اور ساتھ ہی ساتھ تیرِ مژگاں کا زخم کھانے کی خواہش کا یہ مضمون اور بہت سے اساتذہ کے یہاں بھی ملتا ہے۔ مثلاً آتشؔ کا ایک مشہور شعر ہے۔

مشتاق دردِ عشق جگر بھی ہے دل بھی ہے   کھاؤں کدھر کی چوٹ بچاؤں کدھر کی چوٹ

لیکن غالب ہی کے یہاں یہ مضمون بڑی افراط سے ملتا ہے۔

ہے ایک تیر جس میں دونوں چھدے پڑے ہیں   وہ دن گئے کہ اپنا دل سے جگر جدا تھا

غالب ہی کے کلام میں "جگر" کا ایک خاص مقام پیدا ہوتا ہے۔ جو اس سے پہلے نہیں تھا۔ اگر جگر دل کے بعد عشق کا دوسرا دفاعی مورچہ ہے تو یقیناً جرأت اور مقاومت عشق میں (یعنی اس کیفیت میں جسے اقبالؒ نے اپنے تفکر کی روشنی میں "عشقِ مرداں" یا "مردِ حق" کا عشق کہا ہے) جگر کا بڑا خاص مقام ہے۔ جہاں دل درماندگی کا شکار ہو جاتا ہے جہاں دل کو جرأت فریاد نہیں وہاں جگر بھی کچھ دیر تک اور مقاومت کر سکتا ہے۔ دفعتہً تیر نظر کی جگہ ناوکِ غم اناوکِ بیداد نے لے لی۔ اسکی بھی مقاومت اگر ہو سکتی ہے تو دل سے زیادہ جگر سے۔

عذرِ واماندگی اے حسرتِ دل   نالہ کرتا تھا جگر یاد آیا

آہ وہ جرأتِ فریاد کہاں   دل سے تنگ آ کے جگر یاد آیا

جگر کے سوز کی تکمیل یا جگر کا خون ہو جانا انسان میں عشق کی تکمیل ہے۔ یہ وہ منزل

مسلسل

جہاں وہ عشق کے آگے ہتھیار ڈال دیتا ہے۔ جگر، ناوک فرگاں سے، ناوک غمزہ سے، ناوک درد عشق سے چھلنی ہو جاتا ہے۔ اس شکست میں ایک فتح ہے۔ یہ خودی کا مٹنا نہیں بلکہ وہ منزل ہے جب قدرتاً فریب خودی عشق کے اثر میں ڈوب کے تخلیق کا کام شروع کرتی ہے۔ جگر سوختہ کے لئے بڑے ظرف کی ضرورت ہے۔

غالب اس مقام پر اقبالؒ سے ایسے دور نہیں تھے۔

قمری کفِ خاکستر و بلبل قفسِ رنگ اے نالہ! نشانِ جگرِ سوختہ کیا ہے

اور اس "جگر سوختہ" "خونِ جگر" کی علامت کی تشریح اقبال نے جاوید نامہ (پہلا اڈیشن صفحہ ۱۴۴) میں غالب ہی سے چاہی ہے۔ زندہ رود غالب سے مندرجہ بالا شعر کے معنی پوچھتے ہے کہ سوزِ جگر یا خونِ جگر کے نشانوں سے کیا مراد ہے۔ غالب کا جواب ہے کہ سوزِ جگر سے جو نالہ (تخلیق اور مؤثر عمل) نکلتا ہے۔ اس کی کئی طرح کی تاثیریں ہوتی ہیں۔ کمتری اسکی تاثیر سے خاک ہو جاتی ہے۔ بلبل کئی طرح کا رنگ جمع کرتی ہے۔ یہ نالۂ عشق جو جگر کے خون ہو جانے کے بعد نکلتا ہے۔ کہیں زندگی ہے اور کہیں موت۔ ہر ایک کو اس کے ظرف اور اس کی تپش کے مطابق حصہ ملتا ہے۔ کسی کو فنا کا مقام ملتا ہے، کسی کو بقا کا۔ تو بھی یا تو رنگ (دلبری یا قاہری) حاصل کرے یا رنگ دلبری سے قاہری کے عالم میں گزر جا، یہ دونوں خونِ جگر (تکمیل عشق) کی ہی نشانیاں ہیں

نالۂ کو خیزد از سوزِ جگر ہر کجا تاثیر او دیدم دگر
کمتری از تاثیر او ما سوختہ بلبل از وے رنگ ہا اندوختہ
ہست در وے مرگ با ذوقِ حیات یک نفس این جا حیات آنجا ممات
آں چناں رنگے کہ از رنگی از وست آں چناں رنگے کہ بیرنگی اندوست
تو ندانی این مقام رنگ و بوست قسمت ہر دل بقدر ہائے و ہوست
یا برنگ آ یا بے رنگی گزر تا نشانے گیری از سوزِ جگر

اگرچہ غالب کی زبانی سوزِ جگر کی یہ تشریح اقبالؒ کے اپنے نتائج سے بہت قریب ہے لیکن اس سے اقبال کی اصطلاح "خونِ جگر" بحیثیت اصطلاح سمجھنے میں بہت زیادہ مدد نہیں ملتی۔ اقبال کی اصطلاح سمجھنے کے لئے اس تشریح تک نہیں بلکہ غالب کے اصلی شعر تک واپس جانا پڑتا ہے۔ جسکے متوازی اقبال کے نظریۂ فن کا وہ نکتہ ہے جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے کہ جگر کا دردِ عشق سے خون ہو جانا انسان کے عشق کی تکمیل ہے۔ اسکے بعد قدرتاً خودی تخلیق کا کام شروع کرتی ہے۔ جس میں فنی تخلیق کا کام بھی شامل ہے۔

"خونِ جگر" کی اصطلاح ان معنوں میں اقبال نے بانگِ درا میں بھی دو ایک جگہ استعمال کی ہے۔ جگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا

تخلیقی نظر اس وقت پیدا ہوگی جب جوشِ عشق سے جگر خون ہو چکا ہو۔ ایک اور جگہ شاعر کو نصیحت کی ہے۔

اہلِ زمیں کو نسخۂ زندگیٔ دوام ہے خونِ جگر سے تربیت پاتی ہے جو سخن وری

ایک جگہ "خونِ جگر" کا ترجمہ "خلوص" کیا گیا ہے۔ جو میرے خیال میں صحیح نہیں۔ فن کی تنقید یا اس کے متعلق کسی نظریئے کی تعبیر میں "خلوص" کا ذکر نفسیاتی اعتبار سے بہت خطرناک ہے۔ اور اسلئے اقبالؒ نے اسکی مماثل کیفیت کا نام "یقین" رکھا ہے۔ خلوص نہیں جس کی قدر صرف فنی اور مذہبی ہے۔ نفسیاتی اور نیم اخلاقی نہیں۔ "خونِ جگر" بہر حال "یقین" سے بھی مختلف چیز ہے۔

جگر کا خون ہو جانا عشق کے عملِ تسخیر کی تکمیل ہے۔ اسلئے "خونِ جگر" بحیثیت علامت، اصلاح تسخیر عشق کے بعد انسان کا تخلیقی جذبہ ہے۔ "خونِ جگر" کی اصطلاح میں فنکار کے تخلیقی جذبے کی پوری کلیت شامل ہے۔ اس کی اندرونی تپش اسکا سوز و گداز اسکی اعلیٰ ترین تصوریت اور سخت ترین محنت، دوسرے الفاظ میں جوشِ حرکت حیات جب عشق کو فنکار کی تخلیق کا محرک بناتا ہے تو اس کا جذبۂ تخلیق "خونِ جگر" کہا جا سکتا ہے۔ خونِ جگر سے تمام فنون کی تخلیق ہوتی ہے۔ زمانے پر فتح پانے کے لئے جب عشق انسان کے سچے آرٹ کی تخلیق کرانا چاہتا ہے تو حالت وجدان میں اسکا جگر خون کر دیتا ہے۔ خونِ جگر عشق کا وہ ماحصل ہے جس سے انسان فنون کی تخلیق کرتا ہے۔ اس خونِ جگر سے فنکار مادی اور غیر مرئی اشیاء میں جان سی ڈال دیتا ہے۔ ان کو ایک طرح کی زندگی بڑی جوشیلی سوز و ساز کی زندگی بخشتا ہے۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

"خونِ جگر" کا یہ عمل ہے جس سے غیر منظم مادے میں اثر سوز حسن، القصہ ایک طرح کی زندگی پیدا ہوتی ہے۔ فنکار انسان کا ایک عمل تخلیق ایک خالقانہ عمل ہے، اسکے متعلق دیباچہ اسرارِ خودی میں اقبالؒ نے یوں لکھا ہے۔

"عمل تخلیق جاری ہے۔ اور انسان بھی اس میں بقدر اس کے حصہ لیتا ہے کہ وہ کم سے کم فساد کے ایک حصہ میں کون قایم کرنے میں امداد کرتا ہے۔ قرآن کی ا۲ آیت سے (فتبارکَ اللہ احسن الخالقین) خدا کے سوا اور خالقوں کا امکان ظاہر ہوتا ہے۔ یہی سل کو دل بناتا ہے +

اقبال کا نظریہ فن

سیّد وقار عظیم

کسی بڑے ادیب، شاعر، مفکر یا ماہرِ فن کے نظریۂ فن پر گفتگو کرتے وقت اب سے چند برس پہلے تک جو چیز ناگزیر طور پر گفتگو کرنے والے کے سامنے آتی تھی، یہ تھی کہ یہ بڑا ادیب شاعر، مفکر یا ماہرِ فن کس نظریہ کا قائل ہے۔ وہ فن کو محض فن جانتا ہے۔ یا اسے زندگی کا خادم سمجھتا ہے۔

اب جبکہ لیل و نہار کی گردشوں نے دنیا کی ہر چیز کو انقلاب کا نشانہ بنا دیا ہے فن برائے فن اور فن برائے زندگی کی بحثیں بھی فرسودہ اور بے معنی بن کر رہ گئی ہیں۔ اب زندگی سب کچھ ہے۔ وہ ہر شے پر حاوی ہے اور چھوٹی بڑی ہر چیز اسی کے محور و مرکز پر گھومتی اور سامانِ بقا حاصل کرتی ہے۔ اس لئے اقبال جیسے شاعر اور مفکر کے متعلق جب یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اس کا نظریۂ فن کیا ہے تو ذہن اس فرسودہ روایت کو رستے میں حائل نہیں ہونے دیتا کہ دیکھیں اس میں فن سب کچھ ہے یا زندگی سب کچھ گویا یہ چیز اس ساری بحث میں بنیادی طور پر پہلے سے موجود ہے کہ اقبال زندگی کا شاعر ہے اور فن کو اس کا خادم جانتا ہے۔

سوال صرف یہ ہے کہ فن خدمت گزاری کا یہ منصب کس طرح ادا کرتا ہے۔ اسے اس اہم منصب کی ادائیگی سے پہلے ترکِ دانیار کی کون کون سی کڑی منزلیں جھیلنی پڑتی ہیں۔ اور کس طرح وہ خود نکھر اور ابھر کر زندگی کو نکھارتا اور ابھارتا ہے۔ اقبال نے ایک جگہ زندگی اور فن کے اس رشتہ کی صراحت بڑے صاف لفظوں میں یوں کی ہے۔

علم و فن از پیش خیزانِ حیات
علم و فن از خانہ زادانِ حیات

زندگی اور فن کے اس رشتہ میں اقبال نے حیات کو جو بلند مقام دیا ہے۔ اس کا احساس ان ہی کے تصورِ حیات و کائنات کی بنیاد بھی ہے اور ان کے نظریۂ فن کا مرکزی نقطہ بھی۔ مشرق اور مغرب کے بہت سے مدرسہائے فکر کے خلاف اقبال نے آدم کے دنیا میں ورود کو اس کی سزا کے بجائے اس کی صلاحیتوں کا شرف قرار دیا ہے۔ انسان دنیا میں اسی لئے آیا ہے کہ وہ اپنی بے شمار صلاحیتوں سے کام لے کر زندگی کو حسین سے حسین تر بناتا رہے۔ تسخیرِ فطرت اور اس کی سعیٔ پیہم یہ اس کی شخصیت کے جوہر ہیں جو اُسے دوسری مخلوق سے ممتاز بنا دیتے ہیں۔ انسان دنیا میں آتا ہے اور مظاہرِ فطرت سے متصادم ہوتا ہے۔ اس تصادم میں وہ اپنی جفاکشی سے فطرت کی سختیوں اور بے پناہیوں پر قابو پاتا ہے۔ اور دنیا کچھ سے کچھ بن جاتی ہے یہاں تک کہ انسان اس قابل بنتا ہے کہ وہ اپنے خالق کے سامنے اپنے کارناموں کا ذکر بڑی گستاخی اور بے باکی سے کر سکے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

دنیا میں وارد ہونے کے آزمائشی لمحہ سے لے کر ارتقا کے مختلف مدارج طے کرنے تک انسان کو جو کچھ کرنا پڑا ہے۔ اس میں اس کی نکار فطرت کو

بڑا دخل ہے اس نئے اقبال جب زندگی اور فن میں ربط پیدا کرتے ہیں تو انسان کے اس ازلی منصب اور اس کے حصول اور تکمیل کی ساری منازل کو پیشِ نظر رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ہر فن کا مقصد زندگی کی تاریکیوں میں نور بھرنا اور اسے زیادہ سے زیادہ حسین بنانا ہے۔ فرد اور معاشرہ کو پستی سے بلندی کی طرف لے جانا، اسے حیاتِ ابدی کا سوز بخشنا، اسے انقلاب کی لذتوں سے آشنا کرنا اور ہر آن ایک نئے دور کی جستجو میں آوارہ رکھنا اس کا کام ہے۔ اقبال کے ان شعروں اور مصرعوں میں فن کے ان گوناگوں بلند مقاصد کی طرف اشارے ہیں

گر ہنر میں نہیں تعمیرِ خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

کھینچیں نہ اگر تجھ کو چمن کے خس و خاشاک
گلشن بھی ہے اک سِرِّ سراپردۂ افلاک

مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا

کھُل تو جاتا ہے مغنی کے بم و زیر سے دل
نہ رہا زندہ و پائندہ تو کیا دل کی کشود
ہے ابھی سینۂ افلاک میں پنہاں وہ نوا
جس کی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود
جس کی تاثیر سے آدم ہو غم و خوف سے پاک
اور پیدا ہو ایازی سے مقامِ محمود

تاریخ کے ہر عہد اور ہر با معنی اور صاحبِ تاثیر فن کار کا فن زمانہ کے اہم تقاضوں کا تابع ہوتا ہے۔ فن اور زندگی کا گہرا رابطہ فن کے اظہار کی راہیں متعین کرتا ہے اور ان پر چل کر فن زندگی کی رہنمائی اور دستگیری کا فریضہ انجام دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے ہر قابلِ اعتنا دور میں فن کے ساتھ مختلف روایات وابستہ رہی ہیں۔ اور ہر دور میں فن کے حُسن و قبح کا معیار بدلتا رہا ہے۔ مثلاً یونانیوں نے فن کے ان مظاہر کو جو انسان میں احساسِ جمال اور قوت و جرأت کو ابھاریں پسندیدہ اور قابلِ ستائش سمجھا۔

جب یونانی دور ختم ہوا اور زندگی کے تقاضے بدلے تو فن کی جانچ پرکھ کے معیار بھی بدلے اور اسی طرح برابر بدلتے اور انقلاب کی چوٹ سے پگھل پگھل کر نئے سانچوں میں ڈھلتے رہے۔ اقبال کے مطالعہ، مشاہدہ، اور فکر نے ان کے فلسفۂ خودی کی تشکیل و تعمیر کی اور انہوں نے اثباتِ خودی کے مسئلہ کو حیاتِ انسانی کی ہر گتھی کا حل سمجھ کر اسے اپنے فکری و حسّی مظاہرہ کا محور بنایا۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ اقبال حیات و کائنات کے متعلق جو کچھ کہتے ہیں، اس میں خودی کا جمال لازمی طور پر منعکس ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال نے مقاصدِ فن کے متعلق جو متنوع اور بظاہر منتشر باتیں کہی ہیں، ان میں بنیادی طور پر اس فلسفہ کی فکری ہم آہنگی موجود ہے۔ ہر شعر کا مرکزی خیال فکر کی اس زنجیر کی کوئی نہ کوئی کڑی ہے۔ اقبال کے فلسفۂ خودی کا ابتدائی نقطہ انسان اور کائنات کے کبھی نہ ٹوٹنے والے رشتے سے شروع ہوتا ہے۔ انسان مظاہرِ فطرت کا مشاہدہ کرتا ہے اور انہیں مسخر کر کے حیات و کائنات کی تزئین کرنا چاہتا ہے۔ اس سلسلہ میں ہر گھڑی جہانِ تازہ کی جستجو اور فکر و عمل کی ندرت و تازگی اس کا مشغلہ ہے۔

اقبال کے نزدیک تخلیقی عمل کی یہ تازہ کاری فنونِ لطیفہ کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے۔ بہت سے دوسرے مفکروں کی طرح وہ فن کو زندگی کی نقالی، عکاسی یا مصوری نہیں کہتے۔ ان کے نزدیک فن اور حیات کا یہ ربط و تعلق اس سے کہیں زیادہ گہرا، کہیں زیادہ استوار اور کہیں زیادہ با معنی ہے۔ انسان کو ازل سے تخلیق دار تقا کا جو منصب عالی عطا ہوا ہے۔ فنون اس کی بجا آوری و تکمیل میں اس کے ممد و معاون بنتے ہیں۔

انسان کی حسن آفرینِ فطرت زندگی کے نقوش کو واضح اور پائیدار بنانے میں فنون کی شکل اختیار کرتی ہے۔ اقبال اہرامِ مصر، مسجد قوت الاسلام اور مسجد قرطبہ کا اسی لئے ثناخواں ہیں کہ ان میں سے کوئی تعبیرِ زندگی کی ابدیت کوئی بلندی و شکوہ کی اور کوئی حیات کے جلال و جمال کی آئینہ دار ہے۔ لیکن سنگ و خشت کے ان مظاہر کو وہ بجائے خود سب کچھ نہیں سمجھتے بلکہ ان کی تہ میں فکرِ انسان کی جو ندرت اور تازگی جلوہ گر ہے۔ اس کے ناظر اور ثناخواں ہیں:۔

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

فکرِ تازہ کا یہ تصور بھی اقبال کے نظریۂ خودی کا نتیجہ ہے۔ اس لئے وہ ان دونوں چیزوں کا ذکر دو ملی جلی کڑیوں کی طرح کرتے ہیں اور "سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا" کہہ چکنے کے بعد دوسری سانس میں یہ کہتے سنائی دیتے ہیں:۔

خودی میں ڈوبنے والوں کے عزم و ہمت نے
اس آبِ جو سے کئے بحرِ بیکراں پیدا

اس خیال کو اقبال نے اپنے مشہور قطعہ "دین و ہنر" میں بڑے واضح پُر تاثیر اور پُر شکوہ لفظوں میں یوں بیان کیا ہے:۔

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

ادب و دین یا فنون جہاں ایک طرف خودی کی حفاظت کی خدمت انجام دیتے ہیں۔ وہاں فنکار سے بھی مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ اپنی خودی کے مقام سے آگاہ ہو جس کے دل میں اپنی خودی کا احترام نہیں وہ دوسروں کی خودی کا تحفظ نہیں کر سکتا۔ ایسا شخص اپنے فن کو ایسے علائق و وسائل کا محتاج بنا دیتا ہے جن سے وہ محدود ہونے کے علاوہ ابدیت سے بھی محروم ہو جاتا ہے۔

نظر سپہر پہ رکھتا ہے جو ستارہ شناس
نہیں ہے اپنی خودی کے مقام سے آگاہ

جس طرح ستارہ شناس سپہر کا محتاج بن کر اپنے فن کو بلند بینی و بلند روی کی طرف مائل نہیں کر سکتا اسی طرح سرخ و سپید و کبود کی دستِ نگری مصور کے لئے باعثِ ننگ ہے۔ مغنی کے نالۂ نے کی مستی کا راز چوب میں نہیں، بلکہ نے نواز کی سرمستیٔ دل میں پنہاں ہے۔ زورِ شعر و سرود کی اثر انگیزی و اثر آفرینی کا سارا سحر خودی کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔ غلامی سپہرِ کبود کی ہو یا اسود و احمر کی چوبِ نے کی ہو یا انسان کی فن کے حق میں زہرِ ہلاہل ہے۔ یہ زہر فن کی رگوں میں سرایت کر جائے تو فن کا جوہرِ اصلی یعنی تاثیر اس میں مفقود ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غلامی کی فضا انسانی ذہن کے لئے بہت بڑا حجاب ہے یہ پردہ سامنے آجائے تو فکر میں الجھن اور نظر میں تاریکی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ نظر تاریک ہو تو حقیقت کا مشاہدہ ممکن نہیں۔ اور یہ نہ ہو تو فن کار زندگی کے اس سرمایہ سے محروم ہو جاتا ہے جو ہر فن کار کا خام مواد اور اس کے فکری و جذباتی عمل کی بنیاد ہے۔ یہی دلیل ہے جس کی بنا پر اقبال نے نگاہِ شوق کو فنی تخلیق کا لازمہ قرار دیا ہے ؎

نگاہِ شوق میسر اگر نہیں تجھ کو
ترا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی

فن کار کی نظر ہر لحظہ نئے طور اور نئی برقِ تجلی کی جو یا ہے۔ اور ہر آن اس امر کی متمنی کہ شوق کا یہ مرحلہ کبھی طے نہ ہو۔ لیکن غلامی اس تمنائے شوق کے راستے میں ایک بڑی سنگین رکاوٹ ہے۔ اقبال اس رکاوٹ کو فن اور فن کار کے راستے سے ہٹا دینا چاہتے ہیں۔ انہوں نے

اپنی نظم بعنوان "فنونِ لطیفہ" میں جو ضربِ کلیم میں شائع ہوئی ہے۔ اس نگاہ و ذوق کا ذکر اس طرح کیا ہے :-

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

دیکھنے دیکھنے میں جو فرق ہے اس کا اثر فنون کے مظاہر پر بہت گہرا ہوتا ہے لیکن یہ صرف ظاہری آنکھ کے اعتبار کی بات نہیں۔ اس کے لئے اقبال فن کار سے کچھ ذہنی و جذباتی خصوصیات کا مطالبہ کرتے ہیں جو سب ان کے فلسفۂ خودی کی مستحکم زنجیر کی کڑیاں ہیں۔

خودی کا نگہبان اور خودی کا شناسا ہر گھڑی ایک نئے جہان کی تسخیر کا طالب اور اس لئے نئی آرزوؤں کا خالق ہے۔ فن کار اس اعلیٰ منصب میں دوسرے انسانوں کا ہم عنان و ہم سفر ہونے کے علاوہ ان کا ہمدم اور دمساز بھی ہے۔ اس لئے سراپا جستجو ہونا اس کی فطرت ہے وہ جستجو کے اس سفرِ مسلسل میں لحظہ بہ لحظہ نئی آرزوؤں کی تخلیق کرتا اور انہیں اپنے فن کا موضوع بناتا ہے۔ نئی آرزوؤں کی یہ تخلیق اسے پیغمبری اور آدم گری کے بلند مقامات تک لے جاتی ہے اور نئے زمانوں اور نئے جہانوں کا یہ خالق ہر نئے زمانہ اور نئے جہان سے حسنِ عالم کو افزوں بنانا اپنی تخلیق کو تعمیر سے ہم کنار کرتا رہتا ہے اس کی تخلیق و تعمیر کی اس پیغمبرانہ شان سے زندگی برابر نئے فن سے آشنا ہوتی رہتی ہے۔ اقبال اسی لئے فن کار کو خالقِ حسن بھی کہتے ہیں اور اس فن کار سے جو سراپا جستجو اور خالقِ آرزو ہو، جو آدم گر اور پیغمبر ہے، جو حسن کا جویا اور اس کا محرمِ راز ہے، حق و صداقت کا تقاضا کرتے ہیں۔ جو صرف اس طرح پورا ہوتا ہے کہ صاحبِ فن کا باطن پاک ہو۔

اقبال کے نزدیک جس نے نواز کا ضمیر پاک نہیں۔ وہ موجِ نفس سے فنا کو زہرآلود بناتا ہے۔ انہیں پیرس کی مسجد میں کمالِ ہنر کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ حرمِ مغربی حق سے بیگانہ ہے جس کی تاریخِ فن میں خونِ جگر کی سرخی ابھرتی ہے۔ یہی سرخی فن کی تزئین اور اس کے استحکام کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ "مسجد قرطبہ" کے نقشِ دوام میں اقبال کو اسی خونِ جگر کا معجزہ نظر آتا ہے ؎

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

اور اس رنگ کے بغیر وہ ہر نقش کو ناتمام اور ہر نغمہ کو سودائے خام جانتے ہیں ؎

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام، خونِ جگر کے بغیر

ٹالسٹائے نے اپنی ڈائری میں جس فکری عمل کو "نیم دیوانگی" سے تعبیر کیا ہے۔ اسی کا دوسرا نام اقبال کی اصطلاح میں خونِ جگر ہے۔ یہ خونِ جگر کیا ہے، اس کی وضاحت ان اشعار میں کی گئی ہے ؎

ہر چند کہ ایجادِ معانی ہے خداداد
کوشش سے کہاں مردِ ہنرمند ہے آزاد
خونِ رگِ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر
میخانۂ حافظ ہو کہ بتخانۂ بہزاد
بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شررِ تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد

میخانۂ حافظ اور بت خانۂ بہزاد کی سرمستی و رنگینی کے لئے جب اقبال خونِ رگِ معمار کی گرمی کو لازمی قرار دیتے ہیں تو ان کا اشارہ فن کار کی ان پیہم فکری کاوشوں اور کاہشوں کی طرف ہوتا ہے جن سے وہ اپنے فن میں حسن و تزئین کے مختلف رنگ بھرتا ہے۔ مختلف فنون میں تاثیر کی گرمی اور گداز کی لچک اور گھلاوٹ جن اشاروں، کنایوں اور رموز سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ اسی محنتِ پیہم کا نتیجہ ہیں۔

اقبال جب فن کے اس نظریہ کی شدت سے حمایت اور تبلیغ کرتے ہیں تو یہ فن برائے فن اور فن برائے زندگی کا ایک موثر، عملی اور دل نشیں امتزاج بن جاتا ہے۔ اس میں ایک طرف مقصد کی بلندی کا درس ہے تو دوسری طرف اس بلند مقصد کو موثر پیرایہ میں

پیش کرنے کی تلقین بھی ہے۔ یہ موثر پیرایہ اس وقت تک میسر نہیں آتا جب تک فن کار سعیٔ پیہم سے کام نہ لے۔ اپنے حلق کی رگوں کو خونِ جگر سے نہ سینچے اور اپنے اور فن کے مابین دیوانگی اور وارفتگی کا رشتہ قائم نہ کرے۔ اقبال تمام فن کاروں سے انہیں چیزوں کا مطالبہ کرتے ہیں اور ناقۂ بے زمام کو سوئے قطار لانے کے لئے بزمِ شوق میں گلوں کی رنگینی، نے کی نغمگی اور مے کی سرمستی کا تحفہ لاتے ہیں

آنچہ من در بزمِ شوق آوردہ ام دانی کہ چیست
یک چمن گل، یک نیستاں نالہ، یک خم خانہ مے

(بہ شکریہ ریڈیو پاکستان، لاہور)

"کل نیاز الدین خان صاحب کا خط آیا۔ جس سے معلوم ہوا کہ نظم خضرِ راہ آپ کو پسند نہیں اور آپ کی رائے میں اس کے تمام اشعار بے لطف ہیں۔ اور بعض غلط۔ غلط اشعار کے متعلق تو میں فی الحال عرض نہیں کرتا۔ آپ مجھے اغلاط سے آگاہ فرمائیں گے تو عرض کروں گا۔ باقی آپ کے اعتراض کا پہلا حصہ صحیح ہے۔ مگر یہ اعتراض گرامی کے شایانِ شان نہیں۔ اگر کوئی اور آدمی یہ اعتراض کرتا تو مضائقہ نہ تھا۔ یہ اعتراض منصور کے لئے شبلی کا پھول ہے۔ آپ کو معلوم ہے کہ اس نظم کا بیشتر حصہ خضر کی زبان سے ادا ہوا ہے۔ اور خضر کی شخصیت ایک خاص قسم کی شخصیت ہے۔ وہ عمرِ دوام کی وجہ سے سب سے زیادہ تجربہ کار آدمی ہے اور تجربہ کار آدمی کا یہ خاصہ ہے کہ اس کی قوتِ متخیلہ کم ہوتی ہے اور اس کی نظر حقائقِ واقعی پر جمی رہتی ہے۔ اس کے کلام میں اگر تخیل کی رنگینی ہو تو وہ فرضِ راہنمائی کے ادا کرنے سے قاصر رہے گا۔ پس اس کے کلام میں پختگی اور حکمت تلاش کرنی چاہیے نہ تخیل اور خاص کر اس حالت میں جب کہ اس سے ایسے معاملات میں راہنمائی طلب کی جائے جن کا تعلق سیاسیات اور اقتصادیات سے ہو۔"

(اقبال بنام مولانا گرامی ۱۶/مئی ۲۲ء)

اقبال کا نظریہ فن وادب

ڈاکٹر محمد دین تاثیر

بڑے شاعر شاذ و نادر ہی بڑے نقاد ہوتے ہیں۔ کولرج ایک استثنیٰ ہے اور ہمارے زمانے کے شاعروں میں بس ایک ٹی، ایس، ایلیٹ ہیں جن کا رتبہ شاعری اور تنقید دونوں میں یکساں بلند ہے۔ ان کے مقابلے میں اُردو ادب سے دو بڑے شاعروں کے نام پیش کئے جا سکتے ہیں۔ ایک تو حالی جن کی مسدس کو اکثر بیسویں صدی کی عظیم نظم کہا جاتا ہے، اور دوسرے اقبال جنہیں بہت سے سخن سنج نقادوں نے دنیا کے بڑے شاعروں میں شمار کیا ہے، یہ دونوں بڑے شاعر بھی تھے، اور بڑے نقاد بھی۔

حالی (۱۸۳۷ء۔ ۱۹۱۴ء) رسکن اور ٹالسٹائی کے ہمعصر تھے۔ ان دونوں کی طرح حالی کا بھی یہی خیال تھا کہ "عظیم فن" کیلئے "افادیت" یا "مقصدیت" ضروری ہے۔ مگر وہ ٹالسٹائی کی طرح "کٹّر" نہیں تھے، اور انہوں نے یہ نہیں کیا کہ ادب کے مسلّمہ شہپاروں کو نظریات کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دیں، نہ ان کے سیاسی تعصبات رسکن کی طرح شدید تھے جنہوں نے ہندوستان اور پاکستان کے ہندوؤں، بدھوں اور مسلمانوں کے فنی کارناموں کو اس بنیاد پر رد کر دیا تھا کہ جو لوگ ۱۸۵۷ء کے "غدر" میں "وحشیانہ افعال" کے مرتکب ہو سکتے ہیں ان میں حسین فن پارے تخلیق کرنے کی صلاحیت ہو ہی نہیں سکتی حالی کی "مقصدیت" اقبال کو ورثے میں ملی۔ انہوں نے بالکل صاف الفاظ میں "فن برائے فن" کی مخالفت کی، اور اُن کے زمانے میں موسیقی، مصوری، تعمیرات، اور ادب میں جو انحطاطی رجحانات آ گئے تھے ان پر سخت تنقید کی۔ اپنی نظم "بندگی نامہ" میں انہوں نے ایک آزاد قوم کی موسیقی اور تعمیرات کا مقابلہ اور موازنہ ایک غلام قوم کی موسیقی اور تعمیرات سے کیا ہے

اس نظم کا سیاسی "میلان" واضح ہے، کیونکہ اقبال خلا میں نہیں لکھ رہے تھے، وہ عمل پرست تھے، اور ان کا خیال تھا کہ فن کا ایک سماجی فریضہ بھی ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ایک انحطاط پسند فن کار کسی قوم کیلئے چنگیز اور ہلاکو کی فوجوں سے بھی زیادہ خطرناک ثابت ہو سکتا ہے۔ اسی طرح انہوں نے ایک اور جگہ کہا ہے کہ کسی قوم کی روحانی صحت کا انحصار بڑی حد تک اس "الہام" کی نوعیت پر ہے جس کا "نزول" اس قوم شاعروں اور فن کاروں پر ہوتا ہے۔

اس لفظ "نزول" کو غور سے ملاحظہ فرمائیے۔ یہی لفظ اقبال کے نظریۂ فن اور موجودہ زمانے کے سیاسی نظریہ بازوں کے رویّے میں فرق پیدا کرتا ہے۔ اقبال یہ نہیں چاہتے کہ فن کار بالکل ایک مشین کے پرزے بن کے رہ جائیں، کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ فن کا اصل منبع یعنی (خود انکی اصطلاح میں) "الہام" "ایسی چیز نہیں جو اپنے اختیار میں ہو۔" "یہ تو ایک عطیہ ہوتا ہے۔" "اسے قبول کرنے سے پہلے قبول کرنے والا اس کی نوعیت کے بارے میں تنقیدی انداز سے کسی طرح کی رائے زنی نہیں کر سکتا۔" حالانکہ یہ چیز "بے مانگے" ملتی ہے، مگر "الہام" کو اس طرح ڈھالنا پڑتا ہے کہ معاشرہ بھی اس سے مستفید ہو سکے۔ "الہام" "زندگی کا تابع ہوتا ہے"۔

"الہام" کے بارے میں اقبال کا تصور بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ ایک مرتبہ میں نے ان سے پوچھا تھا کہ جب "اشعار کی آمد ہو رہی ہو" تو آپ کیا محسوس کرتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ "شعری تجربے" کے دوران میں میں نے اکثر اسے غور و فکر کے ذریعے سمجھنے اور گرفت میں لینے کی کوشش کی ہے، لیکن

جیسے ہی میں اپنی کیفیت کا تجزیہ شروع کرتا ہوں، وہ روانی اور "الہام"
کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ انہوں نے بتایا کہ ایک زمانے میں تو "آمدِ شعر"
کوئی سال بھر سے بھی زیادہ رُکی رہی۔ جہاں تک شعر کہنے کا تعلق ہے، یہ چیز تو ان
کے لئے بڑی آسان تھی، لیکن جسے واقعی شاعری یا الہامی کلام کہتے ہیں وہ نہیں ہوتا
تھا، چنانچہ انہوں نے فیصلہ کر لیا کہ مجھے جو صلاحیت عطا ہوئی تھی، وہ واپس
لے لی گئی، لہٰذا انہوں نے سوچا کہ اب اردو نثر میں کچھ کام کی کتابیں لکھنی چاہئیں
اس زمانے میں انہوں نے معیشتِ سیاسی کی مبادیات پر ایک کتاب لکھی۔ لیکن ایک
رات جب وہ بستر پر لیٹے ستاروں کی طرف ٹکٹکی باندھے دیکھ رہے تھے، اشعار
کی آمد یکایک شروع ہو گئی۔ اشعار تھے کہ اُمڈے چلے آ رہے تھے۔ اسکے بعد پھر
کبھی یہ سلسلہ نہیں ٹوٹا، حالانکہ وہ اس کیلئے نہ تو کوشش کرتے تھے، اور نہ انہیں پہلے
سے علم ہوتا تھا، مگر شعر برابر ہوتے رہتے تھے۔

لیکن اقبال کوئی رومانی قسم کے نغمہ سرا نہیں تھے۔ ان کی شاعری
باقاعدہ موضوعات کی پابند، اخلاق آموز اور فلسفیانہ ہوتی ہے۔
ان کی الہامی کیفیت میں اعصابی خلل یا جنون آمیز دورے کے آثار نہیں
پائے جاتے۔ ان کے شعری تجربے میں اگر ندرت ہے تو اس کی شدت کی بنا پر۔
وہ اپنے تجربے کی نوعیت کو خوب سمجھتے تھے۔ اسی لئے اپنے اس عقیدے
میں کہ شاعری زندگی کی تابع ہوتی ہے انہوں نے ایک بات کا اور اضافہ کیا۔
وہ کہتے ہیں کہ "شاعری زندگی اور شخصیت کی تابع ہوتی ہے"۔ مادہ پرستی میں تو خطرہ
یہ ہے کہ شاعر جماعتی سیاست یا جامد نظریوں کا غلام بن کے رہ جاتا ہے لیکن
اقبال نے شخصیت پر زور دے کر اپنے آپ کو اس خطرہ سے بچا لیا ہے۔ انہوں
نے سماجی زندگی کی جو اقدار مقرر کی ہیں ان کا مرکز بھی شخصیت کا ستند ہے۔
اقبال کہتے ہیں کہ جو چیز خودی کو تقویت دے اور اسے جاندار بنائے۔ وہ
سماجی اعتبار سے اچھی ہے۔ اچھی شاعری ایک حساس شخصیت کا اظہار
ہونے کی وجہ سے سماجی طور پر اچھی ہوتی ہے۔ فن کے لئے لازمی ہے کہ
"آرزو" یعنی جینے کی خواہش کو بیدار کرے۔ جس فن میں یہ صفت ہو وہ
"اچھا" ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ مثالی فن کار کی روح آرزو کے
خالص ترین جوہر یعنی عشق کے ذریعے حرکت میں آتی ہے۔ اور عشق "حسن اور
قوت کا مجموعہ" ہے۔

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

اقبال نے اپنے نظامِ اخلاقیات کی بنیاد شخصیت پر رکھی ہے
یہ چیز انہیں کسی ایک فرقے کے نظریات کا اسیر بن کے رہ جانے سے بچا
لیتی ہے۔ اس معاملے میں اقبال اور ٹالسٹائی ایک ہی جیسے ہیں لیکن ٹالسٹائی
نے اپنے آپ کو فقہ کے احکام تک محدود کر لیا تھا، مگر اقبال یہاں ٹالسٹائی
سے بالکل الگ ہیں، ان کا نظریہ فی الاصل ایک نفسیاتی نظریہ ہے۔ اس نظریے
میں شخصیت کے نشو و نما پر خاص طور سے زور دیا گیا ہے، اور شعری اقدار
کے ایک نفسیاتی نظریے کی حیثیت سے اس میں عالمگیر صفات موجود
ہیں۔ کیونکہ صرف ایک نفسیاتی نظریہ ہی درحقیقت فنی تجربے کے
تمام حقائق کا احاطہ کر سکتا ہے۔ اسی قسم کا نظریہ اس بات کی توضیح کر سکتا
ہے کہ تمام انسانی سرگرمیوں میں فن کی سب سے اعلیٰ حیثیت کیوں رہی ہے
ٹالسٹائی کے رویے سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں ان کا بھی اس نظریے
میں خطرہ نہیں رہتا، اور ٹالسٹائی کا رویہ وہ چیز ہے جسے آمریت کے رستاروں
نے بھی مقاصد کی چند ضروری تبدیلیوں کے ساتھ اختیار کر لیا ہے۔ اقبال
ٹالسٹائی کے اس نظریے کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ اثر انگیز اور بھرپور جمالیات
کی بنیاد صرف "اظہار" پر نہیں بلکہ "ابلاغ" پر ہے۔ لیکن وہ یہ نہیں
کرتے کہ فن کو صرف پہلے سے مقرر کئے ہوئے موضوعات اور اسالیبِ
بیان تک محدود کر کے رکھ دیں۔ انہوں نے شخصیت پر جو زور دیا ہے۔ اس
کی وجہ سے سماجی ماحول میں فن کار کی ایک اہم جگہ قرار پاتی ہے، یعنی اُن
کے خیال میں فن کار سماجی ماحول کے ہاتھوں تشکیل بھی پاتا ہے اور اسے
تشکیل بھی دیتا ہے۔

آئی۔ اے۔ رچرڈز نے "جبلتوں کے توازن" کا جو نظریہ پیش کیا ہے
اس میں ایک طرح کا بنجر پن ہے۔ لیکن اقبال نے حسن اور قوت کے توازن
کا تصور پیش کیا ہے، اور اس طرح رچرڈز والی خرابی سے بچ گئے ہیں۔
رچرڈز کے نزدیک تو قابلِ قدر تجربہ وہ ہے جس میں کسی شخصیت کے

زیادہ سے زیادہ پہلو حصہ لے سکیں، اور ان مختلف افعال میں کم سے کم مداخلت ہو۔" مگر کسی تجربے کے قابلِ قدر بننے کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں ہے۔ تجربے کی ایک جذباتی سمت بھی ہوتی ہے۔

اس "سمت" کی توضیح کرتے ہوئے اقبال نے حقیقت پسندانہ اور فطرت پرستانہ نظریوں پر تنقید کی ہے۔ اس ضمن میں جو لفظ سب سے اہم ہے وہ "قوت" ہے۔ انہیں یہ بات پسند نہیں کہ مرئی چیزوں کو غیر مرئی چیزوں کا تشکیل دینے والا سمجھا جائے، کیونکہ جیسا انہوں نے کہا ہے، اس کا مطلب تو یہ ہو جائے گا کہ انسان کی روح پر مادے اور فطرت کا مکمل اقتدار تسلیم کر لیا گیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ "قوت فطرت کی تحریکات کا مقابلہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ ان تحریکات کے مقابلے میں بے دست و پا ہو جانے سے ہے۔"

صحت اور زندگی سے مراد ہی یہ ہے کہ جو شے موجود ہے اس کا مقابلہ کیا جائے تاکہ مثالی شے تخلیق ہو سکے۔ "اس کے علاوہ ہر چیز انحطاط اور موت ہے۔ انسان اور خدا دونوں مسلسل تخلیق ہی کے ذریعے زندہ رہتے ہیں۔" اقبال کہتے ہیں کہ فن کار کو اپنی خودی کی گہرائیوں میں مثالی شے دریافت کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اور ماوی حقیقت یا فطرت کو اس جستجو میں مداخلت کرنے کی اجازت نہیں دینی چاہیئے۔ بڑا فن کار وہ ہے جو اپنے دل میں "لا انتہا آرزو" رکھتا ہو۔

کوئی دیکھے تو میری نے نوازی
نفس ہندی مقام نغمہ تازی
نگہ آلودۂ اندازِ افرنگ
طبیعت غزنوی قسمت ایازی

پریشاں کاروبارِ آشنائی
پریشاں تر مری رنگیں نوائی
کبھی میں ڈھونڈتا ہوں لذتِ وصل
خوش آتا ہے کبھی سوزِ جدائی!

(اقبال ؒ)

"پھر مسلم" جو حامل ہے محمدیت کا اور وارث ہے موسویت و ابراہیمیت کا کیونکر کسی "شے" میں جذب ہو سکتا ہے۔ البتہ اس زمان و مکان کی مقید دنیا کے مرکز میں ایک ریگستان ہے جو مسلم کو جذب کر سکتا ہے۔ اور اس کی قوت جاذبہ بھی ذاتی اور فطری نہیں بلکہ مستعار ہے ایک کفِ پا سے جس نے اس ریگستان کے چمکتے ہوئے ذرّوں کو کبھی پامال کیا تھا۔"

(اقبال بنام مولانا گرامی ۱۲ ر اکتوبر ۱۸ء)

ادب اور فنونِ لطیفہ کے متعلق اقبال کا نظریہ

ڈاکٹر عندلیب شادانی

شاعری، موسیقی، مصوری، اور بت تراشی کو فنونِ لطیفہ کہتے ہیں۔ ان فنون کے متعلق علامہ اقبال کا نقطۂ نظر سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ پہلے ان کے معیارِ حسن و قبح کو سمجھ لیا جائے۔

پروفیسر نکلسن کے نام ایک خط میں اپنے فلسفۂ خودی کی تشریح کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ نے لکھا ہے:-

"شخصیت یا مسلسل جدوجہد کی حالت انسان کا سب سے بڑا کمال ہے۔ جو شے شخصیت کو مسلسل جدوجہد کی طرف مائل کرتی ہے وہ ہمیں بقائے دوام کے حصول میں مدد دیتی ہے۔ لہٰذا وہ اچھی ہے۔ اور جو شے شخصیت کو کمزور کرے وہ بری۔ گویا ہماری شخصیت جملہ اشیائے کائنات کے حسن و قبح کا معیار ہے۔ مذہب، اخلاق اور آرٹ سب کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیئے"۔

اسی خیال کو اشعار میں اس طرح پیش کیا ہے ؎

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ

اسی مضمون کو ایک اور شعر میں بھی نظم کیا ہے ؎

گر ہنر میں نہیں تعمیرِ خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

("مرقع چغتائی" کے دیباچے میں علامہ اقبالؒ نے آرٹ کے متعلق اپنے نقطۂ نظر کی اس طرح تشریح کی ہے:-

"کسی قوم کی روحانی صحت کا دارومدار اس کے شعرا اور آرٹسٹ کی الہامی صلاحیت پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایسی چیز نہیں جس پر کسی کو قابو حاصل ہو۔ یہ ایک عطیہ ہے۔ اس عطیے سے فیضیاب ہونے والے کی شخصیت اور خود اس عطیے کی حیات بخش تاثیر انسانیت کیلئے اہمیت رکھتی ہیں۔ کسی زوال پذیر آرٹسٹ کی تخلیقی تحریک، اگر اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نغمے یا تصویر سے لوگوں کے دل لبھا سکے، قوم کے لئے چنگیز خاں کے لشکروں سے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے"۔ اسی خیال کو "ہنروران ہند" کے عنوان سے علامہ موصوف نے ضرب کلیم میں اس طرح پیش کیا ہے ؎

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیّل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزار
موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں
زندگی سے ہنر ان برہمنوں کا بیزار
چشمِ آدم سے چھپاتے ہیں مقاماتِ بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

ایک اور مقام پر فرمایا ہے ؎

اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام
حرام میری نگاہوں میں نے و چنگ و رباب

آرٹ کے متعلق دوسرا اہم نکتہ جو علامہ اقبالؒ نے بیان کیا وہ خود انہیں کے الفاظ میں یہ ہے کہ :—

" انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے ہیجانات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے۔ نہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے تئیں رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔ جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہیئے کہ جو موجود نہیں اس کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت و زندگی سے عبارت ہے، اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جانے والا ہے "

اسی خیال کو علامہ موصوف نے ایک چھوٹی سی نظم " اہرام مصر" میں اس طرح پیش کیا ہے ؎

اس دشت جگر تاب کی خاموش فضا میں
فطرت نے فقط ریت کے ٹیلے کئے تعمیر

اہرام کی عظمت سے نگوں سار ہیں افلاک
کس ہاتھ نے کھینچی ابدیت کی یہ تصویر

فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہنر کو
صیاد ہیں مردانِ ہنر مند کہ نخچیر

تیسری اہم بات فن کے متعلق یہ کہی کہ فن کو مفید و کار آمد بنانے کیلئے فن کار کا انتہائی خلوص نہایت ضروری ہے ؎

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

خود فنونِ لطیفہ کے عنوان سے " ضربِ کلیم " میں علامہ نے جو ایک نہایت مختصر مگر نہایت دل آویز نظم لکھی ہے، اس سے فنونِ لطیفہ کے متعلق ان کا نقطۂ نظر بخوبی واضح ہو جاتا ہے ؎

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا

جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

فنونِ لطیفہ کے متعلق یہ تو ہوئی علامہ کی عام رائے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ خصوصیت کے ساتھ شعر کے متعلق ان کا کیا خیال ہے۔ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ فنونِ لطیفہ میں شعر کا مقام بہت بلند ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک باقی فنونِ لطیفہ یعنی مصوری، موسیقی اور بت تراشی، تینوں شعر سے فروتر ہیں۔ خود علامہ نے رقص و موسیقی کے متعلق اپنے اور کسی چینی مفکر کے خیالات کو نظم کیا ہے جس میں شعر کو موسیقی کی جان قرار دیا ہے ؎

شعر سے روشن ہے جانِ جبرئیل و اہرمن
رقص و موسیقی سے ہے سوز و سرورِ انجمن

فاش یوں کرتا ہے اک چینی حکیم اسرارِ فن
شعر گویا روحِ موسیقی ہے رقص اس کا بدن

جن لوگوں نے علامہ اقبال کے کلام کا باستیعاب مطالعہ نہیں کیا انہیں شعر کے متعلق موصوف کے خیالات میں ایک زبردست تضاد اور تناقض نظر آتا ہے کیونکہ علامہ موصوف نے کہیں تو شاعری کو پیغمبری سے جا ملایا ہے اور کہیں شعر کی نسبت بھی اپنے ساتھ گوارا نہیں کی۔ بلکہ اس سے بیزاری کا اظہار کیا ہے۔ آخر یہ اتنا زبردست تضاد کیوں؟ بات یہ ہے کہ شاعری کا ایک عام تصور جو لوگوں کے ذہن میں موجود ہے، اس کی بنا پر وہ یہ سمجھتے

ہیں کہ جس قسم کے سینکڑوں ہزاروں شاعر پہلے گذر چکے ہیں۔ یا آج موجود ہیں۔ اسی قسم کا ایک شاعر اقبال بھی ہے۔ علامہ اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ بحیثیت ایک رنگین رنگی اور متعارف قسم کا شاعر سمجھتے ہیں۔ لہٰذا انہوں نے اس غلط فہمی کے خلاف سخت احتجاج کیا ہے ؎

نہ بینی خیر ازاں مرد فرو دست کہ برمن تہمتِ شعر و سخن بست

اس فرمایہ انسان سے تم کسی بھلائی کی توقع نہ کرو جس نے مجھ پر شعر و سخن کی تہمت لگائی۔ ایک اور مقام پر اپنی قوم سے شکایت کی ہے ؎

او حدیثِ دلبری خواہد زمن آب رنگِ شاعری خواہد زمن

اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ علامہ اقبال کے نزدیک شعر و سخن کا رتبہ اتنا پست ہے کہ وہ اپنے ساتھ اس کی نسبت بھی گوارا نہیں کرتے بلکہ اس بیزاری کا سبب یہ ہے کہ ان کی رائے میں "فن برائے فن" ایک گمراہ کن نظریہ ہے وہ شاعری اور دوسرے فنون لطیفہ کو مقصود بالذات نہیں سمجھتے۔ بلکہ زندگی کے اعلیٰ مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ خیال کرتے ہیں اور اگرچہ وہ ایک ماہر آرٹسٹ ہیں پھر بھی اپنے کلام کے حسن ظاہری کو چنداں اہمیت نہیں دیتے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے ؎

میری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی کہ بانگِ صور سرافیل دل نواز نہیں

علامہ اقبالؒ کو شعر کی عظمتوں اور اس کی بے پناہ قوتوں کا اچھی طرح اندازہ ہے۔ کیا خوب فرمایا ہے ؎

جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے نگاہِ شاعرِ رنگیں نوا میں ہے جادو

جس شاعر کا نصب العین حیات کے مقاصد عالیہ کا حصول ہے یا یوں کہئے کہ جو انسانوں کو صحیح معنی میں انسان بنانا چاہتا ہے۔ اسکا مرتبہ علامہ اقبالؒ کی نظر میں بہت بلند ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں ؎

شاعر اندر سینۂ ملت چو دل ملتے بے شاعری انبارِ گل

شعر را مقصود اگر آدم گری است شاعری ہم وارثِ پیغمبری است

یعنی ایسے شاعر کا قوم کے اندر وہی مرتبہ ہے جو انسان کے سینے میں دل کا۔ دل نہ ہو تو انسان کا پیکرِ عنصری مٹی کا ڈھیر ہے۔ اسی طرح جس قوم کو شاعر نصیب نہیں وہ قوم نہیں خاک کا تودہ ہے۔ ایک اور مقام پر فرمایا ہے ؎

وہ شعر کہ پیغامِ حیاتِ ابدی ہے یا نغمۂ جبریل ہے یا صورِ سرافیل

یا پھر ؎

عزیز تر ہے متاعِ امیر و سلطاں سے
وہ شعر جس میں ہے بجلی کا سوز و براقی

الغرض اقبالؒ کے نزدیک شاعری ہو یا مصوری، موسیقی ہو، یا بُت تراشی، اگر اسکا مقصد انسان کو بلند سے بلند تر کرنا ہے۔ تو یقیناً وہ محمود ہے اور اگر وہ انسان کی ترقی کی راہ میں حائل ہے تو یقیناً مردود ہے۔

فن اور فطرت — فکرِ اقبال کے آئینے میں

ممتاز حسین

فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہنر کو
صیاد ہیں مردانِ ہنرمند کہ نخچیر؟

ہمارا قدیم ادب جو فلسفۂ وحدت الوجود کے ایک عالمی نقطۂ نظر کے تحت تخلیق ہوا وہ بھی تمام تر "ایگو مرکز" یا انسان مرکز ہے مگر اس میں انسان کی تصویر باوجود اس تعلّی کے کہ

اپنی ہی سیر کرنے ہم جلوہ گر ہوئے تھے
اس رمز کو ولیکن معدود جانتے ہیں

ایک خالق کی نہیں بلکہ ایک بندۂ مجبور کی ہے۔ اس کا ایک فلسفیانہ سبب میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ جب وحدت الوجود (ہمہ اوست) لاموجود میں تبدیل ہو جاتا ہے تو اس صورت کا پیدا ہو جانا لازمی ہے۔ انسان کی کبریائی محض کا کہ ہمارے صوفیا کو دعویٰ تھا، فطرت یا غیر ذات پر عمل پیرا ہونے میں ہے نہ کہ فطرت کو لاموجود اور نابود سمجھنے میں ہے۔ فطرت انہیں کے سامنے سربسجود ہوتی ہے جو فطرت کے قوانین، اس کی ماہیت اور ہیئت سے واقفیت پیدا کرتے ہیں، یا جو بالفاظ دیگر فطرت کی نیابت اختیار کرتے ہیں، نہ کہ ان کے سامنے جو اسے لاموجود اور نابود سمجھ کر صرف عرفانِ ذات ہی پر بھروسہ کرتے ہیں اور پھر اس تلخ نوائی سے دوچار ہوتے ہیں۔

ہاں اہلِ طلب کون سنے طعنۂ نایافت
دیکھا کہ وہ ملتا نہیں اپنے ہی کو کھو آئے

ہمارے یہاں فلسفۂ وحدت الوجود: جیسا کہ وہ اسپینوزا کے یہاں ہے، کیوں قابلِ قبول نہ ہو سکا۔ میں یہاں اس کی تفصیلات میں جانا نہیں چاہتا ہوں۔ ممکن ہے اس کا یہ سبب ہو کہ اس فلسفے میں خدا متشخص نظر ہے اور یہ اسلام کی تنزیہی تصورِ وحدت سے ٹکراتا تھا، یا یہ سبب ہو کہ اس فلسفے میں مادّہ اور شعور دونوں ایک ہی جوہر کے صفات بن کر تقدّم و تاخر، قدیم اور حادث کی بحث سے آزاد ہو جاتے ہیں:

آگے عالم عین تھا اس کا اب عین عالم ہے وہ
اس وحدت کے کثرت بیاں میں ہیت ہی یکساں گیا

اور ہم مذہبی نقطۂ نظر سے مادّے کو حادث تصور کرتے آئے تھے۔ بہرحال فلسفۂ وحدت الوجود کے لاموجود الا اللہ میں تبدیل ہونے کے کچھ بھی اسباب ہوں، یہ حقیقت اپنی جگہ پر رہتی ہے کہ ہم نے اس فلسفے میں جی کر نہ صرف فطرت ہی کو کھویا بلکہ خودی کے تخلیقی جوہر سے بھی ناآشنا ہو گئے۔ آیئے ذرا اس خیال کو اور وسعت دیں۔ جس طرح ہم نے عالم یا فطرت کو غیر حقیقی تصور کر کے اسے ایک امرِ رب سے تعبیر کیا اور اسے کسی قانون کا پابند کرنا نہ چاہا، کہ اس سے قدرتِ کاملہ کی آزادی پر حرف آتا تھا۔ اسی طرح ہم نے ظل اللہ کو بھی کسی قانون اور آئین کی پابندی سے آزاد رکھا۔ نتیجے کے طور پر نہ تو ہم میں انسان کے کسی فطری حق کا تصور پیدا ہوا اور نہ شہری حق کا کہ یہ تصور قانون اور آئین کی عدم موجودگی میں پیدا نہیں ہوتا ہے۔ لیکن ایسا نہ تھا کہ اس کے نتائج کی کسک ہم نے محسوس نہ کی ہو۔

تو اور سوئے غیر نظرہائے تیز تیز
میں اور دکھ تری مژہ ہائے دراز کا

چلئے یہ شکوہ معشوق ہی سے سہی، لیکن کیا ایسا شکوہ آسمان سے اور خاکم بدہن خدا سے نہیں کیا گیا ہے؟ لیکن ہماری قدیم شاعری میں صرف یہی ایک شکوہ ہی نہیں ہے۔ اس میں کیشِ زرتشتی کی آرزوئے زیست بھی ہے۔ ع شیخ جی آؤ مصلّے گرو جام کرو۔ اس سے ہماری زندگی میں

کچھ توازن یقیناً پیدا ہوا کہ کیش زرتشتی عالم کو بہت کہتا تھا لیکن ہستی کی نے اس قدر زیادہ بڑھ چکی تھی کہ یہ دوا اس میں ڈوب کر رہ گئی اور وہ محسوسات کی سطح سے ابھر کر کبھی معقولات کی سطح پر نہ آسکی۔ خدا غریق رحمت کرے غالب کو کہ وہ جو کہ ہستی، راہِ فنا اور لاموجود الا اللہ کا قائل تھا وہی ان ساری اقدار کو معرض شک میں بھی لایا اور جاتے جاتے حالی کو یہ سمجھا کر گیا کہ زندگی ایک عطیہ خداوندی ہے نہ کہ گناہ۔

لیکن ان ساری باتوں کے باوجود یہ بھی ماننا پڑے گا کہ زوال کی سوچ میں عالم کو ہست تسلیم کرنے کا تصور اور یقین اس وقت تک پختہ نہ ہوا جب تک کہ مغرب کے طبعی علوم اور اس کی مادی صورتوں یعنی ٹیلیگراف اور آٹو بیٹک ... نے ہمیں عملاً تجربہ کر کے سمجھا یا نہیں کہ یہ عالم خواب و خیال اور وہم کی دنیا نہیں بلکہ ایک سفاک حقیقت ہے جس کا شعور عالم خواب کی بیداری نہیں بلکہ ایک حقیقی بیداری ہے، کہ انسان نے اسی بیداری سے خاک و آب اور نجار و باد پر حکمرانی حاصل کی ہے چنانچہ یہ اسی سفاک حقیقت کی مسیحائی تھی کہ جب ہم نے کچھ کچھ فطرت کو پہچانا اسے علت و معلول کے رشتہ میں دیکھا تو پھر قوموں کے عروج و زوال میں بھی کچھ مادی اسباب نظر آنے۔ چنانچہ یہ اسی نئے شعور کا نتیجہ تھا کہ حالی نے قوم کی حالت بہتر بنانے کے سلسلے میں صنعت و حرفت کی ترقی پر بھی زور دیا، ورنہ اس سے پہلے تو صرف ایک اخلاق ہی کو بہتر بنانے کی دھن تھی۔ اسکے یہ معنی ہوئے کہ ہم نے مغرب کے فلسفۂ ترقی کو قبول کیا تبھی تو حالی نے اس کی دھوم مچائی، لیکن "مدعیان تہذیب کی بداعمالیوں" سے یہ حقیقت حالی پر بہت جلد واضح ہوگئی کہ مغرب کی سرمایہ داری کا یہ فلسفۂ ترقی جس نے انسان کی قوت میں اس قدر اضافہ کیا ہے مہذب غارتگری کا فلسفہ بھی ہے، لیکن چونکہ تاریخ نے حالی کے زمانے تک اس سرمایہ دارانہ نظام کے جبر سے آزاد ہونے کا کوئی راستہ نہیں سجھایا تھا، اس لئے نیک دل حالی اس کے آگے نہ سوچ سکے کہ اگر اسے شائستہ اخلاق کر دیا جائے تو شاید کہ اس سے اس کی حرص و آز اور استحصال کو کچھ لگام لگ سکے۔ حالی کا یہ اخلاق دل کے جذبات یا احساس مروت کا بھی ہے مبداء و معاد

نے الہامی علم کا بھی۔ حالی نے یہیں پر سرسید سے ایک جدا راہ نکالی۔ سرسید نے قول الٰہی یعنی الہامی علم کا مطالعہ اعمال الٰہی یعنی سائنس اور معقولات کی روشنی میں کیا اور اس دلیل کے ساتھ کیا کہ قول عمل کی تکذیب نہیں کر سکتا ہے۔ نتیجے کے طور پر ان کے یہاں دینی اخلاقیات بھی معقول ہو گئی ہے۔ کیا معاش کا علم اور کیا مبداء اور معاد کا علم انہوں نے ان دونوں ہی کو ایک ہی اصول یعنی معقولات کے تابع کر دیا ہے۔ حالی اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ "مبداء اور معاد کے علم کو عقل کے ساتھ وہی تعلق ہے جو آنکھوں کو تاریک کوٹھری کے ساتھ ہے۔" اس طرح حالی کے یہاں مبداء اور معاد کے علم کا ماخذ عقل نہیں بلکہ ایک فوق الحس شے ہے جسے وہ وجدان کا نام دیتے ہیں۔ اور وجدانی اور عقلی علم کے تکرار کی صورت میں وہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ وجدانی علم کی تاویل معقولات کی روشنی میں کرنی چاہئے۔ بلکہ اسے عقلی تاویلات سے آزاد رکھتے ہیں کیونکہ وہ اسے تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ عقل کبھی بھی مبداء اور معاد کی حقیقت تک پہونچ سکتی ہے۔ حالی نے اس طرح اپنے مذہب کو مغرب کے مادی معقولات کی زد سے تو بچا لیا، لیکن کیا اس طرح انہوں نے عقلی اور الہامی علم، مادی علم اور روحانی علم، یا مادے اور شعور کی دوئی کو برقرار نہیں رکھا۔ سرسید نے تو فطرت کو کردار الٰہی کا نام دے کر یعنی فطرت کو ربوبیت اور رب کو فطرت عطا کر کے وحدت الوجودی سطح پر اپنے کو اس دوئی سے بچا لیا تھا، لیکن حالی کے یہاں وہ وحدت بکھر گئی، جس سے ایک قسم کی مادے اور شعور کی متوازیت پیدا ہو جاتی ہے۔

ہمیں علامہ اقبال کے یہاں سرسید کی وحدت الوجودیت اور حالی کی متوازیت دونوں ہی کے اثرات ملتے ہیں، لیکن ہم یہاں اسکو اس طرح پیش نہیں کریں گے، ہم ان کے خیالات کو ٹھوس سماجی حقیقت سے ربط دینا پسند کریں گے۔ سرسید کا عمل ایک زبردست مخاصمت اور پسپائی کے پس منظر میں مغرب کو قبول کرنے، اس کی معقولات سے اپنے مذہبی افکار کو مطابقت دینے اور مغرب کی راہ پر ڈالنے کا تھا۔ حالی کا رویہ اس سے قدرے مختلف تھا، وہ سرسید کے ساتھ بھی تھے اور سرسید کے ناقد بھی تھے۔ انہوں نے اپنی مادی زندگی کو تو مغرب کی

معقولیت کے حوالے کر دیں۔ انہیں اپنی روحانی زندگی کو اسکی دراز دستی سے بچانا بھی چاہا۔ لیکن کیا یہ حقیقت نہیں کہ دین اور دنیا ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اس اثر کو حالی بھی محسوس کرتے ہیں جبکہ وہ کہتے ہیں کہ فلاکت اُمّ الجرائم ہے لیکن کیا یہ ضروری ہے کہ فلاکت کی حالت میں کوئی بھی شخص دینیات [illegible] اور اگر یہ ضروری نہیں ہے تو پھر خوشحالی کو دینی نقطہ نگاہ سے روحانی ارتقاء، تکمیل اخلاق کا کوئی لازمی جزو کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے؟ اس پر مباحثہ حالی اور سرسید دونوں ہی کا کیا ہے۔ لیکن اس کا کوئی معقول حل ان مباحثوں سے نکلتا ہوا نظر نہیں آتا ہے بجز اسکے کہ نیکی کرنے کے لئے بھی ایک مالی استطاعت کی ضرورت پڑتی ہے۔ لیکن کیا اس طرح ایک مالدار آدمی کے عقبے بنانے، یا دین کمانے کے امکانات ایک غریب آدمی کے مقابلے میں بڑھ نہیں جاتے ہیں ممکن ہے اس کا کوئی حل ہو۔ لیکن مجھے ان کی تحریر میں اس کا کوئی حل نہیں ملا۔ یہاں یہ چیز زیر بحث نہیں ہے۔ میں تو صرف اُس دوئی کو پیش کرنا چاہتا تھا جو حالی کے یہاں، مبدا اور معاد کے علم کو علم معاش سے جدا کرنے کی صورت میں پیدا ہوئی، لیکن حالی نے اس دوئی کو ایک دوسرے کی نقیض بننے سے روک کے رکھا، انہوں نے دونوں کے حدود متعین کر کے ایک توازن پیدا کیا، گویا ایک طرح کا سمجھوتہ پیدا کیا۔ لیکن یہ توازن کب تک برقرار رہتا۔ جوں جوں ترقی کے فلسفے اور مغرب کے علوم طبعی کا اثر و نفوذ بڑھتا گیا، دوسری طرف سے اتنا ہی شدید ردِّ عمل بھی پیدا ہوا۔

حالی کی نظر میں خلافت رحمانی کا منصب دار مغرب کا وہ انسان تھا جس نے قوانین فطرت پر دسترس حاصل کر کے، بحر و بر اور برق و باد پر اپنی حکومت قائم کی تھی، نہ کہ وہ جو کہ عرفان ذات میں کھویا ہوا دو ہزار قبل کے علوم کے ساتھ لپٹا ہوا تھا، چنانچہ انہوں نے مشرق کے انسان کے لئے اس کی حکومت کے قبول میں کوئی قباحت محسوس نہ کی کہ وہ حکمرانی کا مستحق اور یہ غلامی کا مستحق تھا۔ غیرت دلانے کی حد تک تو یہ بات ٹھیک تھی لیکن جب وہ مسلمانوں کے حق میں فلسفۂ ترقی کی دوناسبت [illegible] کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ "اب جو قومیں (مغرب کی) ترقی کر چکی ہیں ان کا فرض ہے کہ مغلوب قوموں کو کبھی ان وسائل میں اپنے برابر نہ ہونے دیں جن کی سبب سے ان کو غلبہ ہوا ہے۔ بس ضرور ہے کہ ترقی یافتہ قوموں کا غلبہ اور رعب داب روز بروز بڑھتا جائے اور جن قوموں نے اپنی حد سے آگے قدم نہیں بڑھایا وہ نوبت بہ نوبت مضمحل ہوتی جائیں" تو وہ مغرب کی غلامی کو ہمارا ایک اٹل مقدر بنا دیتے ہیں۔ اور اس مقدریت کو مزید تقویت ان کے اس خیال سے ملتی ہے کہ "زبردستوں کا زیردستوں کو دلنا فطری ہے۔"

علامہ اقبال نے حالی کی اسی مقدریت کے خلاف احتجاج کیا کہ ان کی جد و جہد مغرب کی غلامی سے اپنی قوم کو آزاد کرانے کی تھی۔ حالی کی منطق یہ تھی کہ ایک دفعہ جو قومیں کہ ترقی (مادی اور ٹکنیکل) کے میدان میں آگے نکل گئی ہیں وہ کبھی بھی مغلوب قوموں کو ان وسائل میں برابر نہ ہونے دیں گی جن کے سبب سے ان کو غلبہ پیدا ہوا ہے۔ اسلئے مغلوب قوموں کے حق میں حاکم قوموں کے غلبہ سے آزاد ہونے کی کوشش بے سود ہے۔ انہیں سیاسی آزادی کی جد و جہد کے بجائے معاشرتی اور اخلاقی اصلاح کی طرف توجہ کرنی چاہئے کہ اس کی انہیں حاکم کی طرف سے آزادی ہے۔

حالی کی یہ منطق کس قدر غلط تھی، اس کو بتانے کی آج چنداں ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ان کی یہ منطق صحیح ہوتی ہے تو پھر ایشیا کا کوئی بھی ملک آزاد نہ ہو پاتا۔ کوئی بھی محکوم ملک جب کسی دوسرے ملک کی حاکمیت سے آزاد ہوتا ہے تو اس میں صرف اسی ایک چیز کو دخل نہیں ہوتا ہے کہ آیا وہ اپنے وسائل میں حاکم قوموں کے برابر ہے کہ نہیں۔ بلکہ ان کی اپنی اجتماعی قوت ارادی یا تنظیم اور آزادی کے جذبے اور یقین کو بھی دخل ہوتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ انسان کی تخلیقی قوت کا انحصار صرف اسی بات پر نہیں ہے کہ اس نے کس حد تک قوانین فطرت پر دسترس حاصل کر کے عالم موجودات کو مسخر کیا ہے اور نئی سے نئی مشینیں بنائی ہیں، بلکہ اس بات پر بھی ہے کہ اس کے پاس کوئی نظریہ اور شعور ہے کہ نہیں اور اس کے حاصل

کرنے کا ذوق وشوق اور ایمان ویقین ہے کہ نہیں۔

حالی نے اس داخلی فیکٹر کو بالکل نظر انداز کر دیا تھا، علامہ اقبالؒ نے اسی داخلی فیکٹر پر زور دیا۔ اور ان کا فلسفۂ خودی اسی حقیقت کا غماز ہے، لیکن ان کے یہاں خودی برگساں کے جذبۂ تخلیق کی طرح ایک اندھی طاقت بے نیازِ خیال نہیں ہے۔ بلکہ اس کے برعکس وہ قوتِ ارادی اور خیال کے اتحاد پر متضمن ہے۔ وہ خیال یا فطرت کے علم سے بے نیاز ہو کر خارجی حقائق پر عمل پیرا نہیں ہوتی ہے کہ جسکو کہ وہ منقلب کرنا چاہتی ہے، اس کی حقیقت سے باخبر ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ علامہ اقبالؒ نے علومِ طبعی کی طرف سے بے نیازی نہیں برتی ہے۔

"فطرت کا علم خدا کی عادت یا کریکٹر کا علم ہے۔ اس کے مشاہدہ اور مطالعے میں ہم انائے مطلق سے ایک قسم کی قربت کے طالب ہوتے ہیں اور یہ ہماری عبادت کی ایک دوسری صورت ہے۔" (خطبات)

لیکن یہ ضرور ہے کہ چونکہ وہ اس کی آگ یعنی اسکی تخلیقی قوت کا ماخذ اس خاکداں کے ارتقا کو نہیں بلکہ انائے مطلق کے نور کو ٹھیراتے ہیں اور انائے مطلق بے نیازِ فطرت، آزادِ مطلق اور غیر مرکب ہے اس لئے ان کا انسان، جسدِ خاکی میں رہتے ہوئے بھی کبھی کبھی بے نیاز فطرت بن جاتا ہے ؎

یہ کافری تو نہیں، کافری سے کم بھی نہیں
کہ مردِ حق ہو گرفتارِ حاضر و موجود

لیکن وہ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں ؎

جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما — زما آزاد وہم وابستۂ ما

یہ تضاد تو آپ کو ان کے یہاں ملے ہی گا کیونکہ کبھی تو وہ انائے مطلق کو فطرت سے بے نیاز سمجھتے ہیں کہ "فطرت اس کی زندگی کا ایک لمحۂ گریزپا ہے۔" اسکی انا آزاد، غیر مرکب اور مطلق ہے۔" (خطبات)

تو کبھی یہ بھی کہتے ہیں:۔

"انائے مطلق جس کی بدولت صادر (EMERGENT)

کا صدور ہوتا ہے۔ فطرت میں متضمن یا جاری وساری ہے کہ بقول اسے قرآنی وہی اوّل وآخر وظاہر وباطن ہے۔" (خطبات) ممکن ہے یہ تضاد انہیں اسلئے نظر نہ آیا ہو کہ ان کے مطالعے کی رو سے جدید سائنس میں مادہ کوئی شئے نہیں بلکہ ایک نظامِ حوادث ہے، لیکن کیا وہی جدید سائنس یہ نہیں کہتی کہ جس طرح مادہ ایک نظامِ حوادث ہے اسی طرح ایگو، روح، شعور اور ذہن بھی ایک نظامِ حوادث ہے، چنانچہ اس منطق کے رُو سے ولیم جیمس اور برٹرنڈ رسل دونوں ہی، نہ تو روحانی وحدت کے قائل ہیں اور نہ مادی وحدت کے بلکہ نیوٹرل وحدت کے کہ ان کی نگاہ میں شعور اور مادہ کا "اسٹف" ایک ہے۔ یہ بات میں درمیان میں نہ لاتا اگر میں یہ محسوس نہ کرتا کہ ان کے فلسفے میں ایگو فطرت سے تخالف خارج میں پیدا کرتا ہے، نہ کہ جزوِ فطرت ہو کر اس سے تخالف اس لئے پیدا کرتا ہے کہ وہ اس سے ایک بلند سطح پر متحد ہونا چاہتا ہے۔ علامہ اقبالؒ کے یہاں وہ فطرت سے وابستہ تو ہے کہ تخالف میں بھی ایک وابستگی ہے لیکن وہ اس سے متحد نہیں ہوتا ہے کہ ؏ ہر موجود ممنونِ نگاہ است۔

چنانچہ ان کا انسان اپنے مقاصد کے تحت فطرت کو زیرِ دام لاتا ہے۔ ایسے انسان نواز بناتا ہے لیکن خود اپنے کو قوانینِ فطرت کی روشنی میں نیچرل نہیں بناتا ہے۔ اب سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر "فطرت کردارِ الٰہی ہے اور اس کا مطالعہ بھی وسیلۂ قربتِ الٰہی ہے" تو وہ پھر اپنے کو کردارِ الٰہی میں کیوں نہیں ڈھالتا۔ کیا اس لئے کہ ایسا کرنے سے اس کی آزادی محدود ہو جاتی ہے اور اس کی تخلیقی قوت نیابتِ الٰہی (مطلق اور آزاد) کے بجائے نیابتِ فطرت کی پابند ہو جاتی ہے جسے وہ خودی کی تخلیق سمجھتے تھے ؏ جہاں تجدد سے ہے تو جہاں سے نہیں۔ اور اگر یہی جواب ہے تو پھر فطرت میں ذوقِ نمو کے دیکھنے کا کیا باعث ہے:

بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت
جو اُس سے نہ ہو سکا وہ تو کر

اس سے تو یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ فطرت کے ارتقا میں کوئی مقصد پنہاں دیکھتے ہیں اور جہاں کہیں فطرت اس مقصد کے حصول میں خطا

کرتی ہے۔ اس کی تلافی خودی اپنی طرف سے کرتی ہے اور اس طرح وہ فطرت پر اضافہ کرتی ہے لیکن وہ اپنے خطبات میں اس سے انکار کرتے ہیں کہ فطرت اپنے ارتقا میں کسی مقصد کو پنہاں رکھتی ہے، کہ اس طرح ایک خطِ تقدیر کھنچ جاتا ہے اور یہ مقدر پرستی کا دوسرا نام ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ذہنی زندگی (یعنی کلی زندگی) ان معنوں میں غائی بھی ہے کہ اگرچہ ہم کسی بہت دور متعین کی ہوئی منزل کی طرف بڑھتے نہیں (کہ ایک خط کھنچا ہوا ہے اور اس کی طرف ہم بڑھتے چلے جا رہے ہیں) لیکن جوں جوں زندگی کا عمل بڑھتا اور پھیلتا ہے اسی اعتبار سے نئے سے نئے مقاصد وضع ہوتے ہیں اور قدروں کا آئیڈیل معیار ہمارے سامنے آتا رہتا ہے۔" (خطبات)۔

اس میں شبہ نہیں کہ زندگی عبارت ہے نئے سے نئے مقاصد کی تشکیل اور پھر ان کی تحصیل و تکمیل سے، لیکن کیا قدروں کا کوئی ایک ایسا آئیڈیل معیار ہم فطرت کے عمل پر عائد کر سکتے ہیں جو اس کے قوانین ارتقا کے منافی ہو؟ اگر یہ ممکن نہیں ہے کہ مستقبل، ماضی اور حال کا ایک تسلسل ہے ہر چند کہ وہ انقلابی جست ہی سے تخلیق کیوں نہ ہو۔ تو پھر کیا ایسی صورت میں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ مقصد کے وضع کرنے میں تنہا ایگو ہی کو دخل نہیں ہے بلکہ کچھ نہ کچھ غیر (فطرت خارجی حالات، موجودات اور حاضرات) کے تقاضوں اور اشاروں کو بھی دخل ہے کہ مقصد ایک آرزوئے محض نہیں بلکہ خارجی حقیقت کے تضاد کا ایک جدلیاتی حل ہے جو انسانی ذہن میں منعکس ہوتا ہے۔ ہر چند کہ اس میں داخلیت کو بھی دخل ہوتا ہے تبھی تو عمل سے نظریے کی کمزوریاں دور ہوتی ہیں لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مقصد کی اس تعریف کو وہ قبول نہیں کرتے ہیں ؎

حُسن را از خود برون جُستن خطا است
آنچہ می بایست پیشِ ما کجا است

بہر حال یہ داخلیت اور عینیت تو ان کے یہاں ہے ہی کہ ان کے فلسفے کی بنیاد ہی روحانی یا داخلی آئیڈیلزم پر ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اس عمل میں جہاں بقول غالب آئینۂ فطرت کو زیادہ سے زیادہ چمکانے کی ضرورت ہے کہ ہم باشعور ہو کر فطرت کے جبر سے آزاد ہوتے ہیں نہ کہ فطرت سے، وہاں حصول مقصد میں اک ذرا قوت ارادی یا جنون کو بھی دخل ہے۔ مرے مولانا صاحب جنوں کہ جس عنصر جنون کے جذبۂ آزادی کا غماز ہے ایک مخصوص تاریخی حالت کا پروردہ ہے جس کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔ اس پر انہوں نے زور اس قدر زیادہ کیوں دیا کہ اگر آئینۂ فطرت ہاتھ سے چھوٹا نہیں تو وہ ان کی بنیادی توجہ کا مرکز بھی نہ بن رہا۔ اس کی اخلاقی ذمہ داری سرسید اور حالی کے اس فلسفے پر عائد ہوتی کہ:-

"زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ بساز"

خونِ جگر کی نمو

محمد طاہر فاروقی

فن کا انسانی زندگی سے بہت گہرا تعلق ہے کیونکہ فنکار زندگی کا عکاس ہی نہیں نباض بھی ہوتا ہے۔ اس لئے ہر فن کا صحت مند اور مفید ہونا ازبس ضروری ہے۔ اور اس بات کو ہی اقبالؒ نے اس طرح محسوس کیا ہے :-

علم و فن از پیش خیزانِ حیات
علم و فن از خانہ زادانِ حیات

اقبال کی رائے میں فن زندگی کا خادم ہے۔ فنکار کا مشاہدہ، تجربہ اور ذہن محسوسات اور مرئیات سے جو اثرات حاصل کرتا ہے اس کی قوتِ تخلیق ان کو بہتر سے بہتر صورت میں پیش کر دیتی ہے۔ فنکار کے ذہن پر ایسی کیفیت طاری ہو جاتی ہے کہ وہ اس کے اظہار پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس کیفیت کا سرچشمہ اقبالؒ کی رائے میں فنکار کی اپنی شخصیت کی قوت اور جوشش ہے۔ یہ قوت وجوش "عشق" سے نمو پاتا ہے۔ وہ عشق جس کے بغیر کائنات کا کوئی عمل وجود میں نہیں آتا۔

اقبالؒ کے اپنے فن کے بھی دو بڑے محرکات نظر آتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ انسانی زندگی لامحدود امکانات کی حامل ہے، دوسرے یہ کہ انسان کو تمام کائنات پر ہر لحاظ سے بزرگی اور برتری حاصل ہے۔

اقبالؒ کا احساس ہے کہ "انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے۔ نہ یہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے آپ کو ان کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔ جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہئے کہ جو موجود نہیں ہے، اس کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت و زندگی سے عبارت ہے۔" اسی لئے اقبالؒ کی رائے میں جو فنکار زندگی کا مقابلہ کرتا ہے: "وہ انسانیت کے لئے باعثِ برکت ہے۔ وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہے، اور اس کی روح میں زمانے اور ابدیت کا پرتو ہے۔"

اس لئے وہی فن صحت مند اور مفید ہوتا ہے جو ان محرکات کے ذریعے وجود میں آتا ہے، اور وہی فن کسی قوم کو قوت و شوکت عطا کر سکتا ہے:

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

فن کا جامہ حسن و عشق کے تانے بانے سے تیار ہوتا ہے۔ زندگی کے یہ دونوں مظاہر دائمی و ابدی ہیں۔ اس لئے کوئی آرٹسٹ ان سے چشم پوشی نہیں کر سکتا۔ اقبالؒ حسن اور صداقت کو ایک ہی چیز جانتے ہیں۔ فن مشاہدۂ

حسن اور نمودِ جمال کا آئینہ ہوتا ہے۔ اس لئے فنکار کا فرض ہے کہ وہ اپنے فن کے ذریعے روحانی اور اخلاقی اقدار پیدا کرے جس سے ایک صحتمند قوم وجود میں آسکتی ہے۔

فنکار کا تخیل اس کی زندگی کی وسعت کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ اس کے دل میں تخیلی پیکروں کی ایک دنیا آباد ہوتی ہے۔ وہ تخیل کی راہ سے انسانیت کی بلندیوں تک پہنچتا ہے۔ اس کا تخیل اسے ایسی منزلوں تک لے جاتا ہے، جہاں دوسروں کی پہنچ نہیں۔ انسان کا احساس، شعور اور تخیل ہمیشہ یکساں نہیں رہتا۔ فن ان منتشر قوتوں کو [illegible]ت کی گہرائی میں سمو دیتا ہے اور فنکار کا وجدان جب انہی کو اپنے شہپارے کی صورت میں پیش کرتا ہے تو دیکھنے اور سننے والے مسحور ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اسی لئے اقبالؒ نے متنبہ کیا ہے کہ فن کو افیون نہ بننے دو ورنہ قوم سو جائے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ اسے افیون نہیں تریاق بننا چاہیئے جو قوم کو حیات تازہ عطا کرسکے۔

فنکار کا تخیل "نگاہ شوق" کے بغیر بے جان ہو جاتا ہے۔ اور اس کا فن ایسی صورت میں "خونِ جگر" کے چھینٹوں سے رنگ روپ حاصل نہیں کرسکتا۔ اسی لئے اقبالؒ نے فنکار کو اس طرح متوجہ کیا ہے:

یہ کائنات چھپاتی نہیں ضمیر اپنا
کہ ذرے ذرے میں ہے شوقِ آشکارائی
کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبارِ جہاں
نگاہِ شوق اگر ہو شریک بینائی
اسی نگاہ سے محکوم قوم کے فرزند
ہوئے جہاں میں سزاوارِ کارفرمائی
اسی نگاہ میں ہے قاہری و جباری
اسی نگاہ میں ہے دلبری و رعنائی
اسی نگاہ سے ہر ذرے کو جنوں میرا
سکھا رہا ہے رہ و رسم دشت پیمائی
نگاہِ شوق میسر نہیں اگر تجھ کو
ترا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی

فنکار اپنے فن کے ذریعے زندگی کے اظہار کا آرزومند ہوتا ہے۔ زندگی کا ایک رخ وہ ہے جو مشین کی طرح کام کرتا ہے۔ اور دوسرا رخ وہ ہے جو نشو و نما سے نئے نئے روپ اختیار کرتا ہے۔ فنکار کی نظر زندگی کے ان دونوں رخوں پر رہنی چاہیئے کیونکہ اس کو ممکناتِ حیات کو آشکار کرنا ہے۔ اس لئے وہ زندگی کے بدلتے ہوئے رخ کو ہی ترجیح دیتا ہے۔ اور اس کی نظر زندگی کی تہ میں ایسے ایسے نقش و نگار کا مشاہدہ کرتی ہے جسے ہماری آنکھیں اعتبارات میں محدود ہونے کے باعث نہیں دیکھ سکتیں۔

اقبالؒ اسی لئے فنکار کے لئے یہ ضروری جانتے ہیں کہ وہ زندگی کے حقائق اور لامحدود امکانات کو آشکار کرے۔ اگر کوئی زندگی کے الجھے ہوئے تاروں کو نہیں سلجھا سکتا تو مہمل اور لایعنی ہے۔ اگر کوئی فنکار زندگی کو تازگی اور رفروغ نہیں بخشتا تو اس کی کاوش ایک سعی نامشکور ہے۔

مصوری، نقاشی، شاعری، تعمیر، ادب، موسیقی، رقص ——
سب فنون جمیلہ ہیں۔ فنکار خواہ ان میں سے کسی فن سے بھی تعلق رکھتا ہو اس میں سنجیدگی اور خود اعتمادی کے ساتھ یقین اور خلوص کا جذبہ ہونا لازم ہے۔ یہ نہیں تو اس کا فن حقیقی محرک سے محروم رہے گا۔ اور فن پارہ نورِ حیات سے عاری۔ اقبالؒ کا یہ شعر صرف شاعری و سخنوری کی بات نہیں، بلکہ ایک حقیقت کا اعلان ہے:

سینہ روشن ہو تو ہے سوزِ سخن عین حیات
ہو نہ روشن تو سخن مرگِ دوام اے ساقی

حقیقت خود انسان کے دل میں موجود ہے۔ فنکار حقیقت کا متلاشی ہوتا ہے۔ جلد یا بدیر آخر وہ حقیقت کو پا لیتا ہے۔ اپنے "خونِ جگر" سے اس کی آبیاری کرتا ہے، اس کا سوز و خلوص اسے مجبور کرتا ہے کہ وہ اس حقیقت کی جھلک دوسروں کو بھی دکھلائے:

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

ایک دفعہ اقبال سے فن کی بابت رائے دریافت کی گئی تو آپ نے تو صاف صاف کہہ دیا تھا کہ "فن کے متعلق میرے دو نظریے ہیں۔ اوّل یہ کہ فن کی غرض محض حسن کا احساس پیدا کرنا ہے۔ اور دوسرے یہ کہ فن سے انسانی زندگی کو فائدہ پہنچنا چاہیئے۔" اس کے بعد اسی نکتہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ "فن زندگی کے ماتحت ہے۔ ہر چیز کو انسانی زندگی کے لئے وقف ہونا چاہیئے۔ اس لئے ہر وہ فن جو زندگی کے لئے مفید ہو اچھا اور جائز ہے۔ اور جو زندگی کے خلاف ہو، جو انسانوں کی ہمت کو پست اور ان کے جذبات عالیہ کو مردہ کرنے والا ہو، قابل نفرت اور لائق پرہیز ہے۔" اسی لئے اقبال کی رائے میں فنونِ لطیفہ کا مقصد یہ ہونا چاہیئے کہ وہ انسان کی شخصیت اور اس کی خودی کی حفاظت کرے۔ اگر کوئی ہنر تعمیرِ خودی نہیں کرتا تو وہ اس لائق ہے کہ اسے قانوناً ممنوع قرار دیا جائے گا۔

گر ہنر میں نہیں تعمیرِ خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

ایک قطعہ میں ذرا تفصیل سے کہا ہے:

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

اقبال کا نظریۂ فن ان کے تصورِ خودی کا تابع ہے۔ فن کو وہ اظہارِ خودی اور تعمیرِ خودی کا ایک وسیلہ سمجھتے ہیں۔ اور وہ فن جو ایسا نہ کر سکے ان کی رائے میں مردود ہے۔ اگر کوئی فن کار محض نقالی یا مصنوعی اداکاری کرتا ہے۔ تو ان کی رائے میں جرم کرتا ہے۔ اسی لئے اقبالؒ تھیٹر اور تمثیل کی بابت بھی ایک فیصلہ کن رائے رکھتے ہیں۔

تری خودی سے ہے روشن ترا حریمِ وجود
حیات کیا ہے؟ اسی کا سرور و سوز و ثبات
بلند تر مہ و پرویں سے ہے اسی کا مقام
اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات
حریم تیرا، خودی غیر کی، معاذ اللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبارِ لات و منات
یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہا نہ تو، تو نہ سوزِ خودی نہ سازِ حیات

فن نہ تو خالص انفرادی چیز ہے نہ خالص اجتماعی۔ بلکہ وہ جتنا انفرادی ہے اتنا ہی اجتماعی بھی ہے۔ اسی لئے فنکار اپنے مافی الضمیر کے اظہار کے لئے جو بھی وسیلہ اختیار کرے، وہ اس کا ذاتی مسئلہ نہیں ہوتا بلکہ ایک اجتماعی ودیعت بن جاتا ہے۔ فنکار اپنے فن کے ذریعے فطرت سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔

"نفسِ گرم اور سوزِ دل" سے اس میں زندگی کی لہر دوڑاتا ہے، فطرت کے جلوے فنکار کے جذبات میں حل ہو کر اس کے فن پارے کے ذریعے نمودار ہوتے ہیں، پھر یہ ایک اجتماعی چیز بن جاتے ہیں۔ اسی لئے اس فن پارے کا صحت مند ہونا بالکل ضروری ہے۔ اسی کو اقبال نے "تعمیرِ خودی کا جوہر" کہا ہے۔ اور یہی قوم و ملت کی فلاح و نجات کا ضامن بن سکتا ہے۔

ہر فن تخلیقی جذبہ چاہتا ہے۔ جب فنکار فطرت اور مظاہرِ فطرت سے متصادم ہوتا ہے تو اس کے جذبات کی شدت، دل کا سوز اور سینے کی آرزو تخلیقی جذبے کو ابھارتی ہے۔ اقبالؒ کی اپنی شاعری اسی "نفسِ گرم اور سوزِ دل" سے وجود میں آئی تھی۔ ان کو مشرقی فن کاروں سے عام طور پر یہی شکایت تھی کہ ان میں یہ لازمی خصوصیات نظر نہیں آتیں۔ خاص طور پر شاعر کو خطاب کر کے کہا تھا:

مشرق کے نیستاں میں ہے محتاجِ نفس نے

شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے
شیشے کی صراحی ہو کہ مٹی کا سبو ہو
شمشیر کی مانند ہو تیزی میں تری مے
ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلّی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

جو فنکار صحیح جذبات سے عاری ہو، جس کی خودی زندہ نہ ہو، جس میں عشق کی سرمستی نہ ہو، جس کو دل زندہ حاصل نہ ہو، اس کا فن نہ زندہ رہے گا نہ ابدیت کا حامل ہوگا:

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرورِ مے
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے
دل کیا ہے؟ اس کی مستی و قوت کہاں سے ہے؟
کیوں اس کی اک نگاہ الٹتی ہے تختِ کے
کیوں اس کی زندگی سے ہے اقوام میں حیات
کیوں اس کے واردات بدلتے ہیں پے بہ پے
کیا بات ہے کہ صاحبِ دل کی نگاہ میں
جچتی نہیں ہے سلطنتِ روم و شام و رے
جس روز دل کی بات مغنّی سمجھ گیا
سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

فن کا اچھا بُرا، صحت مند یا مہلک ہونا افراد کی انفرادی زندگی پر ہی نہیں قوم و ملت کی اجتماعی زندگی کے لئے بھی بہتر سے بہتر اور بدتر سے بدتر نتائج مرتب کر سکتا ہے۔ اس بات کو محسوس کرتے ہوئے اقبالؒ نے ایک بار صحبت میں کہا تھا "بعض قسم کا آرٹ قوموں کو ہمیشہ کے لئے مردہ بنا دیتا ہے۔ چنانچہ ہندو قوم کی تباہی میں اس کے فنِ موسیقی کا بہت حصہ رہا ہے۔ آرٹ کی زوال پذیری دراصل اقوام کی مجموعی زوال پذیری کے تابع ہوتی ہے۔"

ایک اور موقع پر بھی آپ نے یہی تاثر ظاہر کیا: "جب کوئی قوم زوال پر آمادہ ہو جاتی ہے تو ٹھوس چیزوں سے، مغز سے معنی سے بیگانہ ہو جاتی ہے۔ چھلکے سے، شکل سے، دل بستگی بڑھ جاتی ہے: یہی فن کا زوال ہے اور اسی خطر کی طرف متوجہ کرنے کے لئے آپ نے فنکاروں کو بار باران کے اہم فرائض یاد دلائے تھے۔

مصور سے کہا تھا:-

معلوم ہیں اے مردِ ہنر تیرے کمالات
صنعت تجھے آتی ہے پرانی بھی نئی بھی
فطرت کو دکھایا بھی ہے دیکھا بھی ہے تو نے
آئینۂ فطرت میں دکھا اپنی خودی بھی

مطرب کے لئے حرفِ راز اس طرح ادا ہوا تھا:-

ہے ابھی سینۂ افلاک میں پنہاں وہ نوا
جس کی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود
جس کی تاثیر سے آدم ہو غم و خوف سے پاک
اور پیدا ہو ایازی سے مقامِ محمود

اسی لئے موسیقی کی بابت وہ جس فیصلہ پر پہنچے وہ بھی سن لیجئے:-

اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام
حرام میری نگاہوں میں نائے و چنگ و رباب

اقبالؒ کی مشہور نظم "مسجد قرطبہ" جس طرح ایک عظیم ادبی شاہکار ہے اسی طرح اس نظم میں ان کے نظریۂ فن کی کامل وضاحت بھی ملتی ہے۔ اس کا مطالعہ فکر اقبالؒ کو سمجھنے کی بڑی اہم کڑی ہے۔ فرماتے ہیں کہ دنیا کی ہر چیز بے ثبات اور ناپائیدار ہے۔ زمانے کی زد سے کائنات کی کوئی چیز محفوظ نہیں رہ سکتی۔ اندلس کی عظیم الشان اسلامی سلطنت، مسلمانان اندلس کی پرشکوہ ثقافت اور ان کی شاندار عمارتیں غرض کچھ بھی زمانے کی دستبرد سے نہ بچ سکیں۔ لیکن اس ناپائدار دنیا میں ایک ایسا عنصر بھی ہے جو فنا نہیں ہو سکتا۔ وہ عنصر "عشق" ہے۔ جس طرح "عشق" ایک ازلی و ابدی حقیقت ہے اسی طرح "عشق" کے مظاہر بھی ہمیشہ زندہ رہتے ہیں اور فنا کا ہاتھ ان کو نہیں چھو سکتا:

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبرئیلؑ۔ عشق دلِ مصطفیٰؐ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق نورِ حیات عشق سے نارِ حیات

مسجدِ قرطبہ علامت ہے ایک جلیل القدر قوم کی جفاکشی، جاں بازی، بلند نظری، عالی خیالی اور اولوالعزمی کی۔ وہ تعمیر و تصویر جو سوزِ دل سے بنائی اور خونِ جگر سے سینچی گئی ہو کبھی فنا نہیں ہو سکتی۔ مسجدِ قرطبہ کے سنگ و خشت کے روپ میں ان بندگانِ خدا اور مردانِ باخدا کے قلب و روح جلوہ فرما نظر آتے ہیں:

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز
اس کا مقامِ بلند اس کا خیالِ عظیم
اس کا سرور اس کا شوق اس کا نیاز اس کا ناز
ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا و کارساز
نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز

اقبالؒ شاعرِ حیات ہیں۔ ان کی شاعری اور فن میں قوت و جلال کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ان کے نزدیک حسن و جمال میں بغیر قوت و جلال کے توازن و تناسب قائم نہیں ہوتا۔ اس لئے وہ فن میں ایسا حسن و جمال چاہتے ہیں جس میں قوت اور جلال دونوں ہی جلوہ پیرا ہوں — وہ ایسی آگ چاہتے ہیں جس کا شعلہ تند و سرکش و بیتاب ہو۔ وہ ایسی سرخوشی و قوت پسند کرتے ہیں جس کے آگے آسمان جھک جائیں۔ انہیں وہ ہنر مرغوب نہیں جس میں ضربِ کلیمی نہ ہو، جو قوت و شوکت نہ عطا کر سکے اور جو انقلاب نہ لا سکے۔

مسجدِ قرطبہ میں یہ سب عناصر اوصاف پورے توازن و تناسب کے ساتھ جمع ہیں۔ اسی لئے اسلامی تعمیر کے اس شاہکار میں اقبالؒ کو ابد کی روح نظر آتی ہے جو اس کے بانیوں کی شخصیت و عظمت کی زندہ اور ابدی یادگار ہے، جسے کبھی فنا نہیں:

تیرا جمال و جلال مردِ خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

ایک موقع پر اقبالؒ نے اندلس کی اسلامی یادگاروں کا تذکرہ کرتے ہوئے ایک عجیب بات کہی تھی اور غور کرو تو اس میں بڑی بلاغت اور گہرائی ہے۔ آپ نے فرمایا تھا: "مجھے وہاں کی تین عمارتوں میں ایک خاص فرق نظر آیا۔ قصرِ زہرا دیوؤں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے، مسجدِ قرطبہ مہذب دیوؤں کا، مگر الحمرا محض مہذب انسانوں کا":

اقبالؒ کے نزدیک زندگی کا سب سے اعلیٰ اظہار قوت و جلال کی شکل میں ہی ہوتا ہے — مگر وہ قوت جس میں جمالی شان بھی شامل ہو۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ ان کی رائے میں قوت و جلال اظہارِ حسن ہی کی ایک خاص شکل ہے۔ اس شرط کے ساتھ کہ وہ ضابطۂ اخلاق سے بے تعلق نہ ہو۔ وہ فن میں بھی جلال و جمال کا یہی کامل امتزاج دیکھنا چاہتے ہیں اور اس بات کو جا بجا دہراتے ہیں:-

مرے لئے ہے فقط زورِ حیدری کافی
ترے نصیب فلاطوں کی تیزیٔ ادراک
مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی
کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتش ناک

مجھے سزا کے لئے بھی نہیں قبول وہ آگ
کہ جس کا شعلہ نہ ہو تند و سرکش و بیباک

برصغیر کی اسلامی تعمیرات میں بھی انہیں کمالِ فن کے چند نمونے نظر آتے ہیں اور ان کے تصورِ فن کی تفسیر بھی ہوتی ہے۔

مسجد قوت الاسلام دہلی، جس کا "قطب مینار" مشہور ہے، اپنے بانیوں کی قوت و شوکت کی آئینہ دار ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ "بہت مدت ہوئی جب میں نے مسجد قوت الاسلام کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا۔ مگر جو اثر میری طبیعت پر اس وقت ہوا مجھے اب تک یاد ہے۔ شام کی سیاہی پھیل رہی تھی اور مغرب کا وقت قریب تھا۔ میرا جی چاہا کہ مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کروں لیکن مسجد کی قوت و جلال نے مجھے اس درجہ مرعوب کر دیا کہ مجھے اپنا یہ فعل ایک بیجا جسارت سے کم معلوم نہ ہوتا تھا۔"

یہی بات آپ نے ایک قطعہ میں پھر اس طرح ادا کی:

ہے مرے سینۂ بے نور میں اب کیا باقی
لا الٰہ مردہ و افسردہ و بے ذوقِ نمود
چشمِ فطرت بھی نہ پہچان سکے گی مجھ کو
کہ ایازی سے دگرگوں ہے مقامِ محمود
کیوں مسلماں نہ خجل ہو تری سنگینی سے
کہ غلامی سے ہوا مثلِ زجاج اس کا وجود
ہے تری شان کے شایاں اسی مومن کی نماز
جس کی تکبیر میں ہو معرکۂ بود و نبود
اب کہاں میرے نفس میں وہ حرارت وہ گداز
بے تب و تابِ دروں میری صلوٰۃ اور درود
ہے مری بانگِ اذاں میں نہ بلندی نہ شکوہ
کیا گوارا ہے تجھے ایسے مسلماں کا سجود؟

قوت و جلال کا یہ کامل عکس جو اقبالؒ نے قصر الزہرا اور مسجد قوت الاسلام میں پایا، ایک اور جگہ بھی جلوہ نما ہے ــــ یعنی احرامِ مصر میں۔ اس عظیم ریگستان میں جو فطرت کی شانِ جلالی کا آئینہ دار ہے، فطرت نے ریت کے عظیم ٹیلے بنائے۔ یہ ٹیلے بنتے اور بگڑتے رہے۔

ایک وہ قوم بھی یہیں پیدا ہوئی جس نے فطرت کو مسخر کیا اور ایسے شاہکار تعمیر کئے جن کی قوت و شوکت اور عظمت و ہیبت ابدیت سے ہم آغوش ہے اور قلبِ شاعر پر یہ تاثر چھوڑ جاتے ہیں:

اس دشتِ جگر تاب کی خاموش فضا میں
فطرت نے فقط ریت کے ٹیلے کئے تعمیر
اہرام کی عظمت سے نگوں سار ہیں افلاک
کس ہاتھ نے کھینچی ابدیت کی یہ تصویر؟
فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہنر کو
صیاد ہیں مردانِ ہنرمند کہ نخچیر؟

قوت کے عنصر نے ان شاہکاران فن کو عظمت اور ابدیت بخشی ہے۔ لیکن جلال و قوت کا یہ عنصر حسن و جمال کے توازن کے ساتھ مسجد قرطبہ اور تاج محل میں نظر آتا ہے۔ جلال و جمال کا ایسے کامل توازن کے ساتھ پایا جانا تخلیق کی معراج ہے۔

اقبالؒ نے اپنی "گلشنِ راز جاوید" میں مردانِ آزاد کے فنِ تعمیر پر بڑے بسیط انداز میں نظر ڈالی ہے۔ اور قوت و جلال کے مظاہر فن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے:ــ

خیز و کارِ ایبک و سوری نگر
وا نما چشمے اگر داری جگر
خویش را از خود بروں آوردہ اند
ایں چنیں خود را تماشا کردہ اند
سنگہا با سنگہا پیوستہ اند
روزگارے را بآنے بستہ اند
دیدنِ او پختہ تر سازد ترا
در جہانِ دیگر اندازد ترا
نقش سوئے نقش گر می آورد
از ضمیرِ او خبر می آورد
ہمتِ مردانہ و طبعِ بلند
در دلِ سنگ ایں دو لعلِ ارجمند

لیکن جلال و جمال اور حسن و قوت کے امتزاج کی معراج ان کو "تاج محل" میں نظر آتی ہے اور وہ اس لئے کہ "مسجد قرطبہ" کی طرح یہاں بھی عشق ہی کی کارفرمائی ہے۔ عشق ہی وہ جذبہ ہے جو انسان کو حیات کی بلند ترین ارتقائی منزلوں تک پہنچاتا ہے۔

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں

یہی جذبہ ہے جو کسی منصوبے اور عمل کو ابدیت اور ربا و دوامی کیفیت عطا کرتا ہے :

یک نظر آں گوہرِ نابے نگر
تاج را در زیرِ مہتابے نگر
مرمرش ز آبِ رواں گردندہ تر
یک دم آنجا از ابد پایندہ تر
عشقِ مرداں سرِ خود را گفتہ است
سنگ را با نوکِ مژگاں سفتہ است
عشقِ مرداں پاک و رنگیں چوں بہشت
می کشاید نغمہ ہا از سنگ و خشت
عشقِ مرداں نقدِ خوباں را عیار
حسن را ہم پردہ در ہم پردہ دار
ہمتِ او زاں سوئے گردوں گذشت
از جہانِ چند و چوں بیروں گذشت
زانکہ در گفتن نیاید آنچہ دید
از ضمیرِ خود نقابے برکشید

مقصود یہ بتانا ہے کہ عشق کے اس جذبے کے بغیر زندگی کمال سے ناآشنا رہتی ہے۔ یہی جذبہ انسان کو معراجِ حیات عطا کرتا ہے، مستحکم بناتا اور موجودات کی تسخیر پر آمادہ کرتا ہے۔ یہی نورِ حیات ہے اور یہی نارِ حیات بھی ہے۔ زندگی کا سوز و ساز اسی سے مکمل ہوتا اور رزم گاہِ حیات میں اسی کے وسیلے سے کشود کار ممکن ہے یعنی :-

صدقِ خلیلؑ بھی ہے عشق، صبرِ حسینؓ بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

اسی مثنوی میں وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ :-

از محبت جذبہ ہا گردد بلند
ارج می گیرد از و ناارجمند
عشق صیقل می دہد فرہنگ را
جوہرِ آئینہ بخشد سنگ را
اہلِ دل را سینۂ سینا دہد
با ہنرمنداں یدِ بیضا دہد
گرمیٔ افکارِ ما از نارِ اوست
آفریدن جاں دمیدن کارِ اوست
دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

مختصر یہ کہ اقبال کی رائے میں فنکار کا مقصد زندگی کی عکاسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ وہ زندگی کی خدمت کرے۔ اسی لئے فن میں زندگی کا پیغام پوشیدہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ فن اور اخلاق کا رشتہ اتنا ہی مستحکم ہے جتنا فن اور زندگی کا۔ اسی واسطے فن کا صحت مند اور حیات پرور ہونا ایک جزوِ لازم ہوا۔ اقبالؒ نے اپنے پیام کے لئے شعر کا پیرایہ اختیار کیا تھا۔ اور یہ حقیقت ہے کہ ان کی شاعری نے فن کے ان تمام تقاضوں کو بدرجۂ اتم پورا کیا —— انہوں نے زندگی کے حرکی عنصر کو زیادہ سے زیادہ اجاگر کر کے پیغامِ حیات دیا ہے، اور وہ تمام اربابِ فن سے بھی یہی توقع رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ان کے فرائض کا انہیں بار بار احساس دلاتے رہتے ہیں :-

مہر و مہ و مشتری چند نفس کا فروغ
عشق سے ہے پائیدار تیری خودی کا وجود
تیرے حرم کا ضمیر اسود و احمر سے پاک
ننگ ہے تیرے لئے سرخ و سفید و کبود
تیری خودی کا غیاب معرکۂ ذکر و فکر
تیری خودی کا حضور عالمِ شعر و سرود

روح اگر ہے تری رنج غلامی سے زار
تیرے ہنر کا جہاں دیر و طواف و سجود
اور اگر باخبر اپنی شرافت سے ہو
تیری سپہ انس و جن تو ہے امیر جنود

اقبالؒ نے اس قطعہ میں صرف شعر کو ہی موضوع بنایا ہے۔ ان کے تصورِ فن کے ماتحت یہ تبصرہ دورِ حاضر کے تمام اصنافِ فن پر بھی یکساں صادق آتا ہے اور یہی ان کا پیغام ہے جو دورِ حاضر کے تمام اربابِ ہنر کے لئے دائمی قدر کا حامل ہے:

ہے شعرِ عجم گرچہ طرب ناک و دل آویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز
وہ ضرب اگر کوہ شکن بھی ہو تو کیا ہے
جس سے متزلزل نہ ہوئی دولتِ پرویز
اقبالؒ یہ ہے خارہ تراشی کا زمانہ
"از ہرچہ بآئینہ نماید بہ پرہیز"

"اکبر مرحوم بے نظیر آدمی تھے۔ وہ اپنے رنگ کے پہلے اور آخری شاعر تھے مگر شاعری کو چھوڑ کر ان کا پایہ روحانیات میں کم بلند نہ تھا۔ اس بات کی خبر شاید ان کے عزیزوں کو بھی نہ تھی یوں تو کئی سالوں سے اُن کے وقت کا بیشتر حصہ قرآن پڑھنے میں گزرتا تھا اور ان کی زندگی رفیقِ اعلیٰ سے ملنے کے لئے ایک تڑپ تھی۔ مگر گذشتہ دو سال سے تو وہ موت کے بہت متمنی تھے۔ کوئی خط ایسا مشکل سے ہوگا جس میں انہوں نے اس خواہش کا اظہار نہ کیا ہو ـــــ ایک انگریز مصنف لکھتا ہے کہ جوں جوں ہماری عمر بڑھتی ہے، زندگی سے محبت زیادہ ہوتی جاتی ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہو کہ طویل العمری میں عروسِ حیات سے ہمارا اختلاط بڑھتا رہتا ہے اور اختلاط کا نتیجہ انس ہے ـــــ بہرحال وجہ خواہ کچھ بھی ہو میں نے تو یہ کلیہ صوفی اکبر مرحوم کی صورت میں صحیح نہ پایا۔ خدا ان کو غریقِ رحمت کرے مسلمانانِ ہند کو اپنے اس نقصان کا شاید پورا پورا احساس نہیں ہے۔"

(اقبال بنام مولانا گرامی ۱۶ ستمبر ۲۱ء)

اقبال کا نظریۂ ادب

ممتاز حسین

علامہ اقبال کا نظریۂ ادب ان کے نظام فکر سے آزاد نہیں ہے۔ ایسی صورت میں ان کے نظریۂ ادب کی وضاحت ان کے نظام فکر سے علیحدہ کرکے نہیں کی جا سکتی ہے لیکن یہ کام اتنا بڑا ہے کہ اس کی گنجائش چند صفحات میں ناممکن ہے اس لئے فلسفیانہ موشگافیوں سے ہٹ کر میں صرف عملی نقطۂ نگاہ سے کچھ اس موضوع پر کہنا چاہتا ہوں۔

اقبال کا انتقال ۱۹۳۸ء میں ہوا۔ اس وقت تک سارا ایشیا بجز مرکزی ایشیا کے کسی نہ کسی صورت میں سامراجی طاقتوں کا محکوم تھا۔ اقبال کے دل میں سب سے بڑی لگن یہ تھی کہ ایشیا سامراجی ممالک کی محکومی سے آزاد ہو یہی جذبہ محرک تھا ان کے فلسفۂ خودی کا جسے انہوں نے اپنے رنگ میں پیش کیا ہے۔ اقبال نے اس جذبے کے ماتحت اپنی مخصوص راہ نکالی۔ چونکہ ان کی طبیعت کو فلسفے سے خاص مناسبت تھی اس لئے انہوں نے غلامی اور آزادی کے سارے مظاہر کو فلسفے کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی۔ ہندوستان کی غلامی کے اسباب میں انہیں مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں ہی کا مروجہ فلسفہ انحطاطی نظر آیا۔ انحطاطی دور کے صوفیانہ عقاید اور فلسفہ ویدانت دونوں ہی اس خیال کے حامی تھے کہ یہ دنیا غیر حقیقی یا فریب ہے۔ اگر مسلمانوں نے لا موجود الا اللہ کا فلسفہ آگے بڑھایا تو ہندوؤں نے مایا پر زور دیا۔ اس قسم کے فلسفہ کے زیر اثر جو ان کی ذہنی تربیت ہوتی وہ یہ تھی کہ یہ زندگی چند روزہ ہے۔ اس کے آلام و مصائب سب بے معنی ہیں۔ اصل چیز مکتی یا عاقبت ہے۔ اور یہ فلسفہ ہندوستان کی زندگی میں اتنا ہمہ گیر تھا کہ اس کا اچھا خاصا اثر ہندوستانی ادب پر پڑا ہے۔ اقبال کو ایسے تمام ادب سے کوئی رغبت نہ تھی جس میں انسان کو مجبور محض رہنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ اور چونکہ یہ بات تھوڑی بہت عجمی لے میں بھی تھی۔ اس لئے انہوں نے اس سے بھی بیزاری برتی۔ گو یہ بات ابھی تک کوئی سمجھا نہ سکا کہ رومی، سنائی، عطار اور عراقی کی لے عجمی کیوں نہیں ہے۔

بہرحال مشرق کے بارے میں ان کا یہ ردعمل تھا یہاں انہیں "عقل خدا داد" کی کمی اور مذہب کی زیادتی ملی۔

فلسفۂ خودی کی زبان میں سارے عالم پر بے خودی چھائی ہوئی نظر آئی۔ اب میں مغرب کے بارے میں ان کا ردعمل پیش کر رہا ہوں۔ وہ یورپ کے نشاۃ ثانیہ کو عرب خیال کا تسلسل سمجھتے تھے۔ اس لئے اسے بے حد پسند کرتے تھے۔ اور اپنے اکثر اشعار کو اسی عہد کی اسپرٹ سے ہم آہنگ کیا ہے ؎

توڑ ڈالیں فطرت انساں نے زنجیریں تمام
دوریٔ جنت سے روتی چشم آدم کب تلک

لیکن جب یہی یورپ تاجرانہ سیر و سیاحت سے گذر کر جوع الارض میں مبتلا ہو گیا اور غیر تربیت یافتہ ملکوں کے انسانوں کو غلام بنانے لگا تو ان کی دلچسپی اس کے نتوحات سے بھی باقی نہیں رہی کیوں کہ وہ انسانی زندگی میں لا الٰہ الا اللہ کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ اس کے بغیر ان کا عقیدہ تھا کہ انسان انسان رہ ہی نہیں سکتا ہے چنانچہ جب انہوں نے یورپ کی تاریخ کو اس روشنی میں دیکھا تو انہوں نے یہ محسوس کیا کہ اس کی ساری زندگی اور ہیبت تاجرانہ لوٹ کھسوٹ اور غاصبیت مذہب کے راستے سے ہٹ جانے کے سبب سے ہے۔ ان حالات کے ماتحت انہیں یورپ میں خودی تو ملی لیکن وہ کافر کی خودی نظر آئی

جہاں تک ادبیات اور فنونِ لطیفہ کا تعلق ہے ان کے زمانے میں یورپ کے بیشتر ادیب حیوانی قدروں کے نقیب بن چکے تھے۔ فرائیڈ کا گہرا اثر، جبلت کی تاریکیوں اور لاشعور کی بھول بھلیوں کی طرف لے جا رہا تھا وہ انسانوں کو جسمانی بنیاد پر پرکھنے کی کوشش کرتے۔ اقبال کے لئے یہ سامراجی تعلیم کہ انسان جانورِ محض ہے۔ اُنس اور اخلاقیات کی قدریں عارضی اور بے معنی ہیں : نا قابلِ قبول تھی۔ اقبال اس تعلیم کے برعکس یہ بتاتے ہیں کہ انسان اپنی تمدنی جد و جہد سے انسان بنا ہے اور اس خیال کی وضاحت نہایت خوبی سے چند اشعار میں کی ہے ؎

اس وسعتِ جگر تاب کی خاموش فضا میں
فطرت نے فقط ریت کے ٹیلے کئے تعمیر
اہرام کی عظمت سے نگوسار ہیں افلاک
کس ہاتھ نے کھینچی ابدیت کی یہ تصویر
فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہنر کو
صیاد ہیں مردانِ ہنر مند کہ نخچیر

اس خیال کو اقبال نے متعدد جگہوں پر دہرایا ہے اور اس کا ایک ہی مفہوم ہو سکتا ہے کہ انسانی تخلیقات فطرت کے عطیات سے زیادہ عظیم ہیں۔ ریت کے ٹیلوں کو وہ ابدیت حاصل نہیں ہے جو اہرامِ مصر کو حاصل ہے جو بار بار ریت کے نیچے دب جانے کے با وجود ابھرتے رہے۔ انسان کی یہی خوبی کہ وہ عطیاتِ فطرت پر گذارا نہیں کرتا رہا بلکہ اس کے جبر سے اپنے کو آزاد کرتا رہا ہے اسے ساری مخلوقات سے ممتاز کرتی ہے۔ وہ اندھیرے کو روشنی میں، سردی کو گرمی میں اور گرمی کو سردی میں تبدیل کرتا رہا ہے وہ اپنے رزق کے لئے فطرت کا محتاج نہیں بلکہ خود اپنا کفیل ہے وہ اسی تصور کی طرف اپنے فلسفۂ خودی کے سہارے بڑھتے ہیں ؎

ہے یہ فردوسِ نظر اہلِ ہنر کی تعمیر
فاش ہے چشمِ تماشا پہ نہاں خانۂ ذات
نہ خودی ہے نہ جہانِ سحر و شام کے دور
زندگانی کی حریفانہ کشاکش سے نجات

علم الانسان کے محققین یہ بتاتے ہیں کہ انسان نے یہ امتیاز یا اجتماعی ایگو، اپنے زور بازو یعنی فطرت کے خلاف صدیوں تک مسلسل جد و جہد کرتے رہنے کی صورت میں پیدا کیا ہے اس کے برعکس (VITALIST) اسکول کا یہ خیال ہے کہ یہ طاقت حیاتیاتی طور سے فوارے کی طرح کچھ اندر سے پھوٹتی ہے۔ علامہ اقبال نے الحیاتی فلسفے سے ہم آہنگ کرتے ہوئے اسے جذبۂ عشق سے بھی تعبیر کیا ہے۔ چنانچہ ان کا خیال ہے کہ انسانی عمل در اصل عشق اور جنون سے پروان چڑھتا ہے نہ کہ عقل سے۔ اسی فلسفہ کے ماتحت انہوں نے عشق کو فن کارانہ تخلیق میں خاص جگہ دی ہے ؎

جس روز دل کی رمزِ مغنی سمجھ گیا

سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

ان کا یہ شعر اتنا اہم نہیں ہے جتنا کہ یہ سے

فطرت کو دکھایا بھی ہے دیکھا بھی ہے تو نے
آئینۂ فطرت میں دکھا اپنی خودی بھی

معلوم نہیں مفسرین اس شعر سے کیا مفہوم نکالیں۔ میرے اپنے عام آدمی کے لئے تو یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ وہ فطرت کے آئینے میں (DISCOVERY OF MAN) انسان کی باز یافت پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ اور یہ رد عمل ہے نہ صرف مشرق کے فلسفۂ مایا اور کیمیا کی اس تعلیم کا جس نے انسان کو اس کی ساری قدروں سے عاری کر رکھا تھا۔ بلکہ انیسویں صدی کے اس نیچری فلسفے اور نیچری شاعری کا بھی جہاں انسان فطرت میں مدغم نظر آتا تھا۔

اقبال کا یہ رد عمل کچھ بے جا نہ تھا کیونکہ انسان اور فطرت کا رشتہ فطرت میں مدغم ہو جانے کا نہیں ہے۔ انسان اور فطرت میں وحدت صرف اتنی ہے کہ انسان فطرت کا ایک جزو ہے نہ ان کے درمیان مخاصمت پیہم رہتی ہے۔ جس حد تک وہ اس تصادم میں اس کے قوانین پر دسترس حاصل کرتا جاتا ہے وہ اس سے علیحدہ بھی ہوتا رہتا ہے۔ آرٹ میں وحدت کے ساتھ اس علیحدگی کا آنا بھی ضروری ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جس وقت آرٹ میں اس مخاصمت پر زور نہیں دیا جاتا ہے تو اس میں قوت عمل مفقود ہو جاتی ہے۔ درد و سودا کی شاعری اور ایران و ہند کے زیادہ تر صوفی شعرا کے کلام میں یہ عنصر کمزور رہا ہے۔ لیکن یہ چیز بھی قابل غور ہے کہ جس وقت علامہ اقبال عشق پر زور دیتے ہیں تو وہ کسی نہ کسی راستے سے تصوف کو داخل ضرور کرتے ہیں کیونکہ تصوف صرف بیخودی کا نام نہیں ہے بلکہ خودی کا بھی اور سے اقبال خود تسلیم کرتے ہیں

یہاں یہ عرض کرنا بیجا نہ ہوگا کہ عشق خواہ عمل کا کتنا ہی زبر دست محرک کیوں نہ ہو، اپنی شکست کے عالم میں انسان کو بڑا ہی اپاہج کر دیتا ہے۔

بہر حال اگر آپ ما بعد الطبیعات میں نہ پڑیں اور صرف عملی نقطۂ نگاہ سے دیکھیں تو اس نتیجے پر پہونچیں گے کہ اقبال کو ہر وہ نغمہ اور شعر پسند تھا جو غلام قوموں کو بیدار کرتا۔ انہیں اٹھنے اور جد و جہد کرنے کی تعلیم دیتا اور انہیں ہر اس نغمے سے نفرت تھی جس سے انسانوں کو محکوم، مجبول بنانے اور حیوان ثابت کرنے کی تعلیم دی جائے۔ اس سلسلے میں ان کی نظم "ہنرورانِ ہند" شعر سے متعلق بہت ہی جامع تنقید ہے۔ سے

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزار
موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں
زندگی سے ہنر ان برہمنوں کا بیزار
چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقاماتِ بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

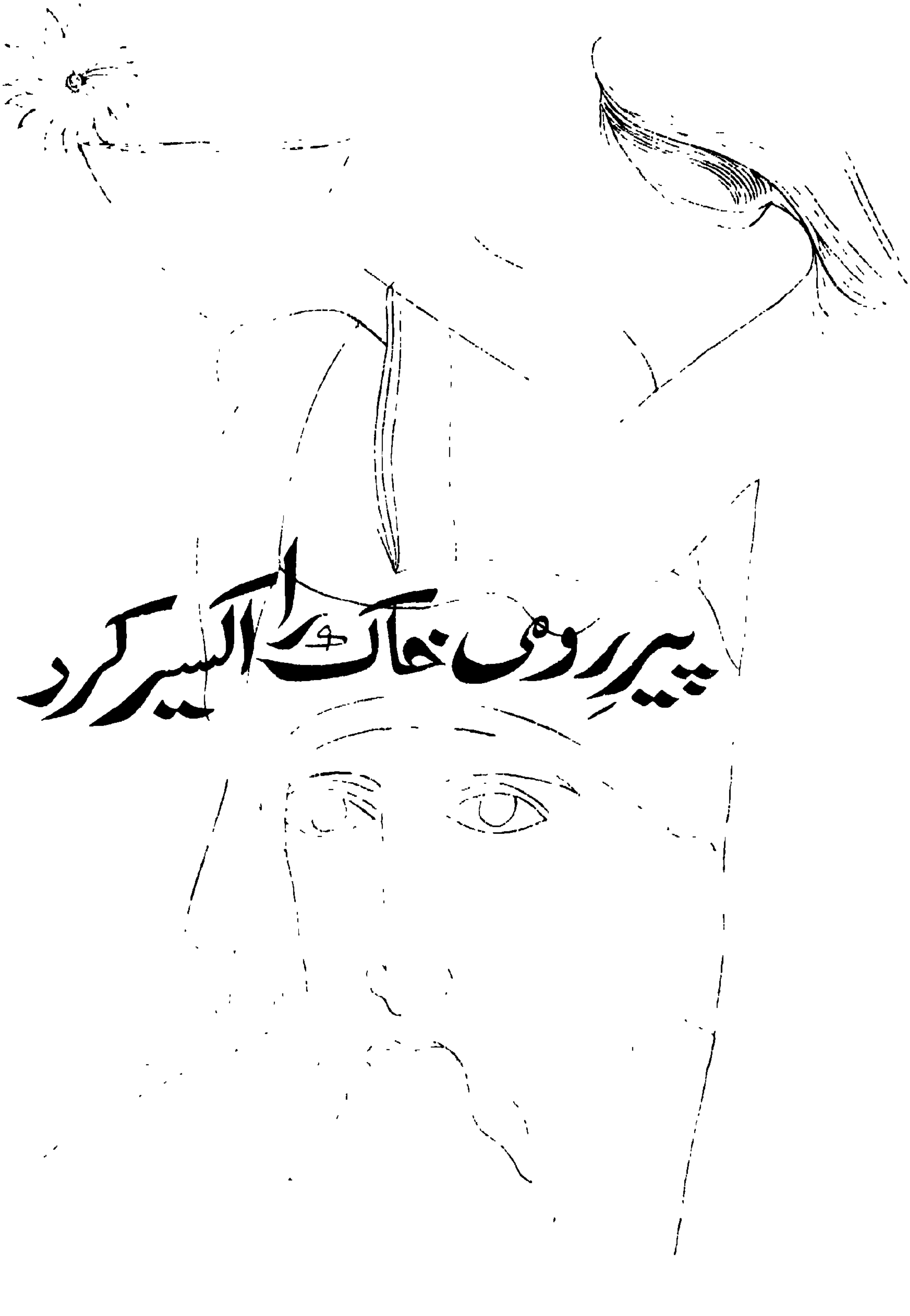
اور ان گمراہ شعرا و کرام کے نام ان کا یہی پیغام تھا سے

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

"آپ کا حسنِ ظن میری نسبت بہت بڑھ گیا ہے حقیقت میں میں نے جو کچھ لکھا ہے اس کی نسبت دنیائے شاعری سے کچھ بھی نہیں اور نہ کبھی میں نے (SERIOUSLY) اس طرف توجہ کی ہے۔ بہرحال آپ کی عنایت کا شکر گزار ہوں۔ باقی رہا یہ امر کہ موجودہ بیداری کا سہرا میرے سر پر ہے۔ یا ہونا چاہیئے۔ اس کے متعلق کیا عرض کروں مقصود تو بیداری سے تھا۔ اگر بیداری ہندوستان کی تاریخ میں میرا نام تک بھی نہ آئے۔ تو مجھے قطعاً اس کا ملال نہیں۔ لیکن آپ کے اس ریمارک سے بہت تعجب ہوا۔ کیونکہ میرا خیال تھا کہ اس بات کا شاید کسی کو احساس نہیں۔ مولوی ابوالکلام صاحب آزاد کے تذکرہ کا دیباچہ لکھنے والے بزرگ نے جن الفاظ میں محمد علی شوکت علی اور میری طرف اشارہ کیا ہے ان سے میرے اس خیال کو اور تقویت ہو گئی ہے۔ لیکن اگر کسی کو بھی اس کا احساس نہ ہو تو مجھے اس کا رنج نہیں۔ کیونکہ اس معاملہ میں خدا کے فضل و کرم سے بالکل بے غرض ہوں"

مکتوب اقبال بنام عشرت رحمانی

۳۰ر اگست ۱۹۲۱ء


پیرِ رومی خاک را اکسیر کرد

مولانا روم اور اقبال

خلیفہ عبدالحکیم

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرارِ جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن او
بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں من

اقبال

ان اشعار میں جو دعوے کیا گیا ہے وہ کوئی شاعرانہ تعلی نہیں بلکہ اظہارِ حقیقت ہے۔ اقوام کو جن فتنوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ان میں کوئی سیاسی ہوتا ہے، کوئی علمی یا عقلی اور کوئی اخلاقی و روحانی۔ کسی ملت کی اساسی حیثیت کی استواری کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ وہ کہاں تک ان مختلف اقسام کے ہنگاموں سے متزلزل ہو کر پھر اپنا توازن قائم کر سکتی ہے۔ اسلام اپنی چودہ سو سال کی تاریخ میں ہر قسم کے فتنوں سے دوچار ہوتا رہا ہے۔ رسولِ کریمؐ کی وفات کے بعد ہی تمام عرب میں زکوٰۃ کی عدم ادائیگی کا فتنہ برپا ہوا ہے جسے آج کل کی اصطلاح میں NO TAX CAMPAIGN کہتے ہیں۔ اور جھوٹی نبوت کے مدعی بڑے بڑے قبائل کو ساتھ ملا کر لڑائی پر تل گئے۔

اس بحرانی دور میں حضرت عمر فاروقؓ جیسا قوی ارادہ اور زبردست انسان بھی کچھ عرصے تذبذب اور متزلزل ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ کی بصیرت نے جلدی ان کی ہمت بڑھا دی۔ اس کے بعد رنگا رنگ کے سیاسی اور اعتقادی فتنے برپا ہوتے رہے لیکن اسلامی تہذیب و تمدن اور سیاست دنیا پر چھاتی ہی گئی۔ ملت کو بیخ و بن سے اکھاڑ دینے والا سب سے بڑا فتنہ فتنۂ تاتار تھا جس کے متعلق اسلام کے ضامن خدا نے یہ معجزہ دکھایا کہ بقول اقبال؎

پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے

اقبال نے محولہ بالا اشعار میں ایک فتنۂ عصرِ کہن کا ذکر کیا ہے جس کو فرو کرنے اور اس کا مقابلہ کرنے کے لئے رومی کو خدا نے ایک خاص وجدان اور اندازِ بصیرت بخشا۔ رومی کے زمانے میں شدید قسم کے سیاسی فتنے بھی موجود تھے۔ لیکن اقبال جس فتنے کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ عقلی، اخلاقی اور روحانی فتنہ ہے۔ رومی کے عہد میں یونانی حکماء سے اخذ کردہ ایک محدود قسم کی عقلیت نے اسلامی عقائد کو منطق اور علم الکلام کا چیستاں بنا دیا تھا اور سادہ روحانیت والے لوگ اس سے بیزار ہو کر پکار اٹھے تھے کہ؎

رہِ عقل جز پیچ در پیچ نیست
برِ عاشقاں جز خدا ہیچ نیست

اسلام بھی انسان کو تدبر و تفکر اور مظاہرِ ارض و سماوات کا گہرا مطالعہ کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ اور عقل کو استعمال نہ کرنے والوں کو جانور بلکہ ان سے کمتر مخلوق گردانتا ہے۔ لیکن جس قسم کی عقل کو قرآن کریم استعمال کرنے کی تعلیم دیتا ہے، وہ ایسی ہونی چاہئے جو انفس و آفاق کے وسیع مطالعہ پر مبنی ہو۔ اور غیر ملوث بصیرت سے، اس

سے صحیح نتائج اخذ ہو سکیں۔ اگر یہ بات نہ ہو تو عقل فقط ظنیات کے ساتھ کھیلتی رہتی ہے۔ اور اس کھیل میں اس کو لذت ملنی شروع ہو جاتی ہے۔ مسلمانان روم کے زمانے میں عقلیات کا ڈھانچا کچھ اسی انداز کا تھا۔ جو نہ مشاہدۂ فطرت میں معاون ہوتا تھا۔ اور نہ تو سیع تزکیۂ نفس میں۔ اس قسم کی منطقی بحثیں کہ کلام الٰہی حادث ہے یا قدیم، ذات صفات سے الگ ہے یا اس سے غیر منفک طور پر وابستہ۔ تعدد صفات سے توحید میں شرک پیدا ہوتا ہے یا نہیں، خدا ناممکن کو ممکن بنا سکتا ہے یا نہیں۔ توحید تمام علائق اور اضافات سے منزہ ہو کر خالص تجرید ہے یا اضافات اس کا لازمی جزو ہیں، جزو دین بن گئی تھیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ ان بحثوں نے اصلی دین کو برطرف کر کے ان کی جگہ لے لی تھی۔ کچھ سیاسی دھڑا بندیوں نے اور کچھ اس قسم کے لاطائل مباحث نے فروعی اور غیر اصلی اختلافات کی بنا پر مسلمانوں میں بے شمار فرقے پیدا کر دیئے تھے۔ معقولات والوں کا یہ حال تھا کہ وہ یونانی حکما کے مرید ہو گئے تھے۔ اور ان کے ظنیات کو وحی الٰہی کا درجہ دیتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ ہم اہلِ عقل ہیں۔ لیکن تھے حقیقت میں وہ بھی اہل نقل۔ انہوں نے ان ظنیات کی اسلام کے ساتھ ایسی آمیزش کی تھی کہ دودھ اور پانی کو الگ کرنا محال ہو گیا تھا۔ متکلمین مناظرہ پسند تھے اور متقشفین ظاہر پرست متکلمین کے ہاں بس قیل و قال تھی۔ اور راسخ العقیدہ علما کے ہاں فقط ظاہر پرستی اور لفظ پرستی۔ دین کی روح نہ اس طبقے میں تھی اور نہ اس طبقے میں۔ روحانیت کے دعویدار رہبانیت اور ترکِ دنیا پر مائل تھے، یا کم از کم اس کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے ہاں نہ آفاق کا مشاہدہ تھا، نہ تسخیرِ فطرت اور تقویت ملت کی خواہش۔ تصوف ایک حیات گریز چیز بن گئی تھی۔ دنیا کا کوئی شعبہ قابل اعتنا نہ تھا۔ قرآن کی تعلیم یہ تھی کہ ظاہر بھی حق ہے اور باطن بھی حق، اول بھی حق ہے اور آخر بھی حق۔ خدا کی خلقت اور کائنات میں نہ بطلان ہے نہ فتور۔ لیکن دنیا کو ہیچ سمجھنے والوں نے اس کو دیوانے کا خواب بنا دیا تھا ؎

اک معمہ ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا

علم و حکمت کو قرآن کریم خیر کثیر کہتا ہے لیکن صوفیوں نے کہنا شروع کر دیا تھا کہ علم حجاب اکبر ہے۔ خدا وجود کو حقیقی کہتا ہے اور نعمت کے طور پر پیش کرتا ہے۔ لیکن صوفی کہتا تھا کہ تیرا وجود ہی سب سے بڑا گناہ ہے۔ صوفیائے کرام جو حقیقت آشنا تھے وہ بھی ان کلمات کو دہراتے تھے۔ لیکن ان کے ہاں ان کی لطیف تعبیریں تھیں متصوفین کے ہاں ان تصورات نے فرار عن الحیات کا رنگ اختیار کر لیا تھا۔ غلط تصوف نے وجود کی بجائے عدم کی توصیف کو اپنا مسلک بنا لیا تھا ؎

صورت وہمی بہ ہستی متہم داریم ما
چوں حباب آئینہ بر طاق عدم داریم ما

تمام کائنات خدا کا خواب و خیال بن گئی تھی ؎

تا تو ہستی خدائے در خواب است
تو نمانی چو او شود بیدار

خدا جب تک خواب دیکھ رہا ہے یہ سیمیائی کائنات تب تک قائم معلوم ہوتی ہے۔ اگر کہیں وہ جاگ اٹھا تو بس!

عدمی عدم، عدمی عدم، زعدم چہ صرفہ بری عبث

اسلام کا مقصد تھا دنیا میں اس طرح رہنا کہ دنیا دین بن جائے۔ لیکن ترکِ علائق کی تعلیم نے اس قدر زور پکڑا کہ ؎

ترکِ دنیا، ترکِ عقبیٰ، ترکِ مولیٰ، ترکِ ترک

دنیا آخرت خدا سب متروک ہو گئے۔

غرضیکہ رومی کے زمانہ میں ملا ظاہر پرست رہ گیا تھا اور فقیہہ دفتر پرست۔ یہ دونوں دین کے مغز کو چھوڑ کر اس کی ہڈیاں چبا رہے تھے۔ بلکہ ان ہڈیوں پر ایک دوسرے سے لڑ رہے تھے۔ اسی صورتِ حال کے متعلق مولانا روم کا یہ مشہور شعر ہے کہ ؎

من ز قرآں مغز را بر داشتم
استخواں پیشِ سگاں انداختم

اب غور طلب بات یہ ہے کہ رومی اور اقبال کے زمانوں میں کس قسم

مطابقت ہے اور ان دونوں نے اپنے اپنے زمانے کے احوال
ر افکار کے متعلق جو زاویۂ نگاہ اختیار کیا اس میں کیا مماثلت
ہ؟ رومی کے زمانے میں ایک خاص قسم کے عقلی علوم کا چرچا تھا۔ اور
ںس خاص انداز کا فلسفہ جزوِ تعلیم بن گیا تھا۔ رومی کی مثنوی پڑھنے
ے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے زمانے کے تمام عقلی علوم سے کماحقہٗ
قف تھے اور ان میں جس قدر صداقت ہے اس کو اپناتے ہوئے
ی کسی محدود اور ظنی عقلیت کا شکار نہیں تھے۔ بلکہ ہر مسئلہ پر
ومی غیر معمولی بصیرت اور غیر معمولی جرأت سے تنقید کرتے تھے۔ وہ
قل کو خدا کی ایک عظیم نعمت سمجھتے ہوئے حکمت کے دلدادہ تھے۔
یکن ان کے ہاں عقل و حکمت کے دائرے بڑے وسیع ہیں۔ ان کی
قل صرف مادیات اور حسیات تک محدود نہیں۔ وہ عقل کو صفات اللہ
ایک عالمگیر مظہر تصور کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں۔ ؏

اں چہ دریا ہاست در پہنائے عقل

ن کے نظریۂ حیات میں مادے سے لے کر خدا تک زندگی ہی زندگی
ہے۔ لیکن انتہائی پستی سے انتہائی بلندی تک اس کے بہت سے
دارج ہیں۔ ہر درجۂ حیات زندگی ہی کا ایک درجہ ہے۔ اور جہاں
ندگی ہے وہاں کسی نہ کسی درجے کی عقل بھی ہے۔ چنانچہ عارف رومی
ل جمادی، عقل نباتی، عقلِ انسانی اور عقلِ نبوی کے مدارج کا
ذکر کرتا ہے۔ خدائے حکیم کی خلقت اور مظاہر حیات کوئی مظہر حکمت
ے خالی نہیں۔ فرقِ صرف اتنا ہے کہ جس درجے کا مظہر ہے اسی
جے کی عقل بھی ہے۔

اقبال اور رومی کے ہاں بہت سے نظریات مشترک اور مماثل
ہیں۔ اقبال کے نظریۂ خودی، جو ان کے کمال کی وجہ سے ان کا اپنا
گیا ہے — کے بنیادی تصورات بھی رومی کے ہاں ملتے ہیں۔ عام
فیانے فنا اور ترک پر زور دینا عین دین بنا لیا تھا۔ رومی نے اس کو
اکے نظریہ میں بدل دیا۔ یہ صحیح ہے کہ ہر ترقی کے لئے پہلی صورت کو
اکرنا پڑتا ہے۔ لیکن مقصود بقا اور ارتقا ہے۔ رومی کے ہاں بھی خودی کا
استحکام لازمی ہے اور ان کا طریقہ قوت تسخیر میں اضافہ کرتا ہے۔ عجمی
تصوف نے ترکِ حاجات کو خدا رسی کا ذریعہ قرار دیا تھا۔ رومی کہتے ہیں
نہیں، حاجت تو مصدرِ وجود اور منبع بہبود ہے۔ ہاں یہ ضرور دیکھنا
چاہیئے کہ حاجات کہیں پست اور حیات کُش نہ ہوں۔ زندگی کے تقاضے
بلند ہونے چاہئیں۔ رومی کی تلقین اس بارے میں یہ ہے کہ ؎

پس بیفزا حاجت اے محتاج زود

مثنوی میں اس مصرع کی تشریح میں مولانا روم لکھتے ہیں کہ خدا نے
زمین و آسمان بھی عبث نہیں پیدا کئے بلکہ کسی حاجت ہی سے پیدا
کئے ہیں۔

اسی خیال کو اقبال طرح طرح سے اپنے فارسی اور اردو کلام میں
ادا کرتے ہیں۔

زندگانی را بقا از مدعاست
کاروانش را دِرا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است
آرزو جانِ جہانِ رنگ و بوست
فطرت ہر شے امینِ آرزوست
از تمنا رقص دل در سینہ ہا
سینہ ہا از تاب او آئینہ ہا

اس کے بعد عقل کی آفرینش کا نظریہ اقبال کے ہاں ملتا ہے کہ عقل
ندرت کوشش و گرد و ہی تاز بھی آرزو ہی کا اعجاز ہے۔ عقل آرزو ہی
کے بطن سے پیدا ہوتی ہے۔

اقبال اور رومی میں اور بھی کئی مشترک باتیں ہیں۔ دونوں بقا پرست
ہیں ارتقا پسند ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ تمام زندگی خدا ہی کی ذات
سے صادر ہوتی ہے اور اس کا میلان خدا کی طرف رجعت ہے کیونکہ
وجود کا اصل اصول یہ ہے کہ ہر چیز اپنے اصل کی طرف عود کرتی
ہے۔ کُلُّ شیٍٔ یرجعُ اِلیٰ اصلہٖ ؎

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

اس رجعت الی اللہ میں ہر چیز اوپر کی طرف اٹھ رہی ہے۔ ہر وجود کے اندر صرف اپنے آپ کو قائم رکھنے ہی کا میلان نہیں ہے بلکہ اپنے مخفی ممکنات کو ظہور میں لانے کی مضطربانہ آرزو بھی ہے۔ تمنا سے رفتار کے پاؤں پیدا ہوتے ہیں اور تمنا نے نوا سے منقار۔ چونکہ خدا کی ذات لامتناہی ہے اس لئے یہ مرحلہ کبھی طے نہیں ہو سکتا۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی   اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

قرآن کریم کہتا ہے کہ آفاق آدم کے لئے مسخر ہو سکتے ہیں۔ لیکن اقبال اور رومی دونوں فقط آفاق کی تسخیر پر قناعت نہیں کرتے۔ عارف رومی کہتا ہے ؎

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اقبال ان کا ہم نوا ہو کر پکارتے ہیں کہ ؎

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ!

اقبال اور رومی کے ہاں عقل اور عشق کا مضمون بھی مشترک ہے۔ عقل اور عشق کے مقامات بھی ان دونوں کے ہاں ایک ہی قسم کے ہیں۔ دونوں کے ہاں زندگی اور خودی کی اصل عشق ہے۔ عشق ہی بقا اور ارتقا کا ضامن ہے۔ عقل عشق کا اولین مظہر سہی لیکن بہرحال مظہر ہے۔ عقل عشق کا آلۂ کار ہے۔ عقل عشق کی مقصد برآری کی معاون ہے۔ زندگی کا حضور عشق کو حاصل ہے اگرچہ اس کے ظہور میں عقل کارفرما ہے ؎

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن
یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں

عقل سے اسرار آفاق فاش ہوتے ہیں لیکن عشق سے اسرار ذات کا انکشاف ہوتا ہے ؎

مذہب عشق از ہمہ دیں ہا جدا ست
عشق اصطرلاب اسرار خدا ست

دونوں کے ہاں عشق کا مفہوم عام مفہوم سے اس قدر الگ ہو گیا ہے کہ مولانا روم لوگوں کو خبردار کرتے ہیں کہ جس عشق کا میں ذکر کرتا ہوں اس کو کہیں اشیاء اور اشخاص کی طلب کا جذبہ نہ سمجھ لینا:؎

ایں نہ عشق است ایں کہ در مردم بود
ایں فساد از خوردن گندم بود

دونوں کا عشق خودی میں خدا کی صفات پیدا کرنے کی کوشش اور تَخَلَّقُوا بِاَخْلَاقِ اللہِ کی تفسیر ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:۔

عشق آں زندہ گزیں کو باقی است
وز شراب جانفزایت ساقی است

اشیا اور اشخاص کا عشق ایک آنی جانی چیز ہے۔ محبوب کے بدل جانے سے عشق بھی بدل جاتا ہے اور محبوب کے فنا ہو جانے سے اس کا عشق بھی زود یا دیر فنا ہو جاتا ہے۔ دونوں کا عشق نفس و آفاق کی تمام کیفیتوں کو اپناتا اور جزو حیات بناتا ہے۔ یہ عشق عالم رنگ و بو اور عالم آب و گل تک محدود نہیں رہ سکتا ؎

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاج تنگئ داماں بھی ہے

آخر میں ایک اور مسئلے میں رومی اور اقبال کا اشتراک عقیدہ قابل بیان ہے۔ صوفی ہو یا ملا، متکلم ہو یا حکیم سب نے جبر کا عقیدہ جزو دین اور جزو حکمت بنا رکھا تھا اور تقدیر کا ایک غلط مفہوم قائم کر رکھا تھا کہ جو کچھ ہونے والا ہے وہ ازل سے متعین ہے۔ زاہد کا زہد اور رند کی رندی، محتسب کا احتساب اور چور کی چوری سب مرضی الٰہی سے سرزد ہوتی ہے۔ جبر کا یہ عقیدہ مسلمانوں کے عقائد

اوران کے ادبیات میں ایسا عام ہوگیا کہ زندگی کی جد و جہد کی قوتیں اس سے بُری طرح متاثر ہوئیں ؎

حافظ زخود نہ پوشید ایں خرقۂ مے آلود
اے شیخ پاک دامن معذور دار ما را
درکوئے نیک نامی ما را گزر ندادند
گر تو نمے پسندی تغییر کن قضا را

یا میر تقی میر کہتے ہیں کہ ؎

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
جو چاہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

"قدجف القلم" کے یہ معنی لئے گئے ہیں کہ کاتبِ تقدیر کا قلم ابد الآباد تک سب کی تقدیر مفصل درج کرنے کے بعد سوکھ گیا اب اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوسکتی۔ علما و صوفیا میں مولانا روم واحد شخص ہیں جنہوں نے تقدیر کی اس تعبیر کے خلاف بڑا مدلل احتجاج کیا اور فرمایا کہ تقدیر خدا کے معین کردہ آئین کا نام ہے۔ تقدیر زاہد کو زہد پر یا چور کو چوری پر مجبور نہیں کرتی بلکہ یہ کہتی کہ خدا کا یہ قانون اٹل ہے کہ تقویٰ سے ایک خاص قسم کے نتائج صادر ہوں گے اور عصیان و طغیان سے دوسری قسم کے۔

اسی کا نام سنت اللہ ہے جس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ اقبال بھی بڑی شدت سے انسان کی خودی میں اختیار کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کافر مجبور ہوتا ہے اور مومن مختار۔ اور اپنی خودی کو بلند کر کے مومن ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی رضا خدا کی رضا سے ہم کنار ہو جاتی ہے ؎

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

مولانا روم ایک لطیف استدلال کرتے ہیں کہ جبر و اختیار کا مسئلہ تو کتے کو بھی معلوم ہے۔ کتے کو جب کوئی پتھر مارتا ہے تو حالانکہ چوٹ پتھر سے لگتی ہے، لیکن وہ پتھر کو کاٹنے نہیں دوڑتا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ پتھر تو مجبور ہے، مارنے والا مختار ہے۔ اس سے بدلا لینا چاہیئے چنانچہ وہ مارنے والے کو کاٹنے دوڑتا ہے۔ اقبال اور رومی دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر کے غلط مفہوم نے انسان کی خودی اور اخلاقی زندگی کو سخت نقصان پہنچایا ہے۔ (بہ شکریہ ریڈیو پاکستان، لاہور)

" کیا میں نے آپ کو کچھ سکھایا پڑھایا ؟ آپ کو آموزش کی احتیاج ہی کب تھی۔ مجھے یاد ہے میں نے افلاطون سے آپ کو روشناس کرایا۔ مگر بات وہیں ختم ہو گئی۔ ہم نے اسے کو اتنا کم پڑھا کہ میں آپ کی آموزش کے اعزاز کا قرار واقعی دعویٰ نہیں کر سکتا۔ "

مکتوب اقبال بنام عطیہ فیضی

۱۷ر جولائی ۱۹۰۹ء

مرشد روم

رفیق خاور

مطرب غزلے بیتے از مرشد روم آور
تا غوطہ زند جانم در آتش تبریزے
(اقبال)

یہ والہیت، یہ تڑپ، یہ آتش تبریز کے سیماب پا شعلوں سے بچتسمہ لینے کی تمنا، ایک اور صرف ایک ہستی ہی کے لئے پیدا ہو سکتی تھی۔ وہ جو خود پیکر التہاب تھا۔ درویش خدامست عارفِ آتش نوا، مرشدِ روم۔ وہی جسے بادۂ عرفان والوہیت کے متوالے مولانا جلال الدین رومی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ایران کا وہ شہرۂ آفاق عارف شاعر جو یادگارِ زمانہ ہوتے ہوئے افسانہ ہو گیا ہے۔ اور جس کے لئے پرستارانِ حقیقت کے دل میں ہر کہیں ذوق و شوق اور جذب و کشش کی لہریں موج زن ہیں۔ وہ لہریں جو روز بروز بڑھتی اور پھیلتی ہوئی قاف تا قاف پہنچتی چلی جاتی ہیں اور مشرق و مغرب دونوں پر محیط ہوتی چلی جا رہی ہیں۔

ابتدا میں یہ سلسلہ قدرتی طور پر مشرق ہی تک محدود رہا۔ اور "مثنوی مولوی معنوی"۔ وہ جسے اہل نظر "ہست قرآں در زبان پہلوی" کا مرتبہ عطا کرتے ہیں۔ بیش از بیش توجہ کا مرکز بنتی رہی۔ چنانچہ تیرھویں صدی عیسوی سے لے کر جب یہ مثنوی تصنیف ہوئی آج تک اس کی توضیح و تشریح کا سلسلہ جاری رہا ہے۔ جس کا مفصل تذکرہ ڈاکٹر سید عبداللہ اپنے مضمون "مطالعۂ رومی کی تاریخ میں اقبال کا مقام" (مطبوعہ "ماہِ نو" اپریل ۱۹۵۵ء) میں کر چکے ہیں۔ یہ سلسلہ بیشک زیادہ تر مشرق یعنی دنیائے اسلام ہی تک محدود رہا۔ لیکن آخر میں اس کی کڑیاں مغرب سے بھی جا ملیں جب کہ بعض روشن خیال مستشرقین نے اسلامیات کو اپنی جولانیوں کی آماجگاہ بنایا۔ ایک مدت دراز تک یہ توجہ صرف "مثنوی معنوی" ہی پر مبذول رہی لیکن جب یہ انکشاف ہوا کہ "دیوانِ شمس تبریزی" بھی رومی ہی کی تصنیف ہے تو اس کا دائرہ اور بھی وسیع ہو گیا۔ اور رومی کی شخصیت اور فکر و فن کے مطالعہ کی رَو اور بھی تیز ہو گئی۔ بلکہ مرورِ وقت کے ساتھ برابر تیز سے تیز ہوتی چلی جا رہی ہے۔ اور ہر تازہ کوشش اس کو اور بھی مہمیز کرتی ہے۔ جس میں جدید عالمی حالات اور دنیائے اسلام کی موجودہ نشاۃ الثانیہ کو خاص دخل ہے۔ یہ احیائے ثانیہ غزالی اور رومی کے مماثل رجحانات کی نشان دہی کرتی ہے۔ اور اُن کی اہمیت کو اور بھی بڑھا دیتی ہے۔ ان دونوں کا سب سے معرکہ آرا کارنامہ یہ تھا کہ انہوں نے فلسفۂ یونان اور اس کے متبعین، فلاسفۂ متکلمین کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر کے حقیقی دینیات اسلام اور عرفانیات کو فروغ دیا۔ جس کا اثر مشرق و مغرب میں برابر روبہ ترقی رہا۔ بعینہٖ اسی طرح دورِ جدید میں جو مغربی تہذیب و تمدن اور

علوم و فنون، افکار و نظریات اور فلسفہ و حکمت کے غلبہ کا دور تھا۔ عجم کے لالہ زاروں سے پھر کوئی رومی اٹھا ہو یا نہ اٹھا ہو لیکن تیرہ خاکدان ہند سے ضرور ایک اور رومی نمودار ہوا۔ جس نے کوئی چھ سو سال بعد پیر رومی کے مرید ہندی کے طور پر پھر بعینہٖ ویسا کردار ادا کیا۔ اور اسلام کو پھر یونانی اور دیگر اجنبی عناصر سے نجات دلا کر اس کے حقیقی رنگ میں پیش کیا۔ حجۃ الاسلام امام غزالیؒ کے مثیل رومیؒ اور رومی کے مثیل اقبال ہم دونوں کا یہ سلسلہ اور اس کی روشنی میں اقبال اور رومی کا ویسا ہی موازنہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جیسا کہ رومی کے ہم وطن معتقد آقائے فروزاں فر نے کیا ہے۔ جدید عالمی حالات میں خود اقبال کو جو "شہسوار اشہب دوراں" اور "من نوائے شاعر فرداستم" قسم کی اہمیت حاصل ہے۔ یعنی ان کے تخیلات نوع انساں کی جدید ترین انداز میں رہنمائی اور جادۂ حیات کی موزوں و مناسب نشان دہی کے کفیل ہیں۔ ان کے پیش نظر "پیر رومی" کی اہمیت اور قدر و منزلت میں بھی معتدبہ اضافہ ہو جاتا ہے۔ اور اقبال کے ساتھ ہماری نگاہیں خود بخود ان کے کلام و پیام کی طرف بھی اٹھنے لگتی ہیں۔ مولانا شبلی نعمانی، جنہوں نے اردو میں سب سے پہلے اس طائر لاہوتی پر قلم اٹھایا تھا، کی حیثیت ایک پیشرو کی ہے جس نے نشاۃ الثانیہ میں اول ہی اول مرشد رومؒ کی شان جلالی محسوس کرتے ہوئے ان پر ایک مستقل کتاب تصنیف کی تھی۔ اقبال نے اس بنائے تازہ کو فلک الافلاک تک پہنچا دیا۔ لفظاً و معناً کیونکہ ان کے سفر آسمانی میں پیر رومی ہی عرش اعظم تک ان کے ہمرکاب رہے۔ اور پھر ان کے حقائق و بصائر کی روشنی میں دیگر بصیرت نے بھی رومی کی شخصیت اور ان کے رموز و معا پر نظر ڈالی۔ خصوصاً خلیفہ عبدالحکیم مرحوم جیسے مجمع البحرین جنہیں انگریزی اور اردو دونوں پر قدرت تھی۔ اور جنہوں نے اپنے فلسفہ میں غیر معمولی دسترس اور گہری بصیرت کے باعث ان دونوں زبانوں میں مرشد روم کے اسرار و معانی پر شرح و بسط سے بحث کی۔ اور ما بعد الطبیعیات کے نہایت دقیق و نازک نکات و مقامات پر روشنی ڈالی۔ جس کا حق فلسفہ کا کوئی ایسا ہی وسیع النظر اور صاحب ذوق متبحر عالم ہی ادا کر سکتا تھا۔ انہوں نے یہ بتایا کہ "مثنوی مولوی معنوی" میں حکمت و عرفان کے کیا کیا دفتر پوشیدہ ہیں اور اس "قرآں در زبان پہلوی" کے پہلو بہ پہلو وہ ساز صد آہنگ "دیوان شمس تبریز" اسرار و غوامض کا کس قدر وسیع و بے پایاں نغمہ زار بھی ہے اور جلوہ زار بھی۔

رومی جہاں مثنوی کے استاد تھے وہاں غزل کے نوا پرداز یگانہ بھی تھے۔ اسی لئے ان کے اداشناس، اقبال نے 'مثنوی' کے ساتھ 'غزل' کا التزام بھی کیا ہے۔

اگر ادھر مشرق رومی اور ان کے فکر و فن کی طرف توجہ کے اعتبار سے ہمہ افسانہ نہیں تو ادھر مغرب بھی اسلامی ثقافت و عرفانیات خصوصاً اس کے 'مظہر جلیل' عارف رومی، سے بیگانہ نہیں رہا۔ ان ابتدائی اسلامی اثرات سے قطع نظر جو فی الحقیقت مغربی نشاۃ الثانیہ کا محرک ثابت ہوئے اور جن کے باعث اسلامی نظریات و تصورات مغرب کے دیار و امصار کے ساتھ ساتھ اہل مغرب کے دل و دماغ پر محیط ہو گئے۔ غلبۂ فرنگ کے بعد بھی مشرق سے حصول فیضان کا سلسلہ برابر جاری رہا اور ہم متعدد دانایان فرنگ کو اسلامی سرچشمۂ فیض کی طرف رجوع ہوتے دیکھتے ہیں۔ زیادہ قریبی زمانہ، خصوصیت سے رومی اور اقبال کو پیش نظر رکھتے ہوئے، ریڈہاؤس، ون فیلڈ، پروفیسر ولسن، آر۔ اے۔ نکلسن، الیسنڈرو بوزانی، پروفیسر آربری، رٹر اور ڈاکٹر میری این شمل

ے ایران کے "بلا شبہ سب سے بڑے صوفی و غنائی شاعر" اور
ں کی غیر فانی "مثنوی معنوی"، کو روشناس کرانے میں جو بحر ا سند
ے لے کر باسفورس تک انتہائی ذوق و شوق سے پڑھی جاتی ہے"
ہت بڑا کام کیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اسلامی افکار و دینیات
یک بار پھر مغرب کے دل و دماغ میں سرایت کر کے ایک وسیع تر
نقلاب اور عظیم تر نشاۃ الثانیہ کے لئے زمین ہموار کر رہے ہیں۔
ور کچھ عجب نہیں کہ مشرق و مغرب دونوں کا آئندہ نظام انہی کی
روشنی میں تشکیل پائے۔ ظاہر ہے کہ اس وقت نوع انساں
اور اس کے ساتھ اس کی زندگی معرض حل و گداز میں ہے اور
تشکیل و تعمیر اور ترتیب و ترکیب نو کے ان بے شمار مرحلوں میں
سے ایک میں سے گزر رہی ہے جو وقتاً فوقتاً ایک نئی تقدیر
کا پیش خیمہ ثابت ہوتے رہے ہیں اور ایک نئے مستقبل کی
نوید دیتے ہیں۔

اس ضمن میں انگریزی، فرانسیسی، جرمن اور دوسری
زبانوں کی اہمیت ظاہر ہے جو عالمی حیثیت رکھتی ہیں اور جن کے
ذریعہ سے مشرق کا فیض روحانی مغرب تک پہنچتا ہے۔ اور
ت نئی پخت و پز کا باعث ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے انگریزی
کو نسبتاً فوقیت حاصل ہے۔ کیونکہ مشرق و مغرب کے اکثر فضلا
اس پر قدرت رکھتے ہوئے اپنے نتائج فکر و تحقیق کو اقصائے
شرق و غرب میں پہنچا سکتے ہیں۔ اور تا حال اس اہم خدمت کے لئے
یہی وسیلہ زیادہ تر کام بھی آیا ہے۔ جہاں تک برصغیر پاک و ہند
کا تعلق ہے، اس عالمی اشتراک فکر و نظر کا سب سے ہمہ گیر ذریعہ
یہی ہے۔ خود تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے بانی مبانی، اقبال
نے یہی ذریعہ اختیار کیا اور اس کے بعد خلیفہ عبد الحکیم نے بھی۔
ان دونوں بزرگوں کے ساتھ جواں سال افضل اقبال نے بھی
یہی راستہ اختیار کرتے ہوئے "دی لائف اینڈ تھاٹ آف رومیؒ"
(شائع کردہ "بزم اقبال" لاہور) میں مشرق و مغرب کے اختلاط

باہمی اور تحقیق و تلاش کی راہ میں ایک اور چراغ جلایا ہے۔
بہت ہی تابناک، بہت ہی بصیرت افروز۔ ایسا چراغ
جس میں:

تمتع ز ہر گوشۂ یافتم
ز ہر خرمنے خوشۂ یافتم

کے مصداق ہر گوشے سے روشنی کو سمیٹنے اور سمونے کی کوشش
کی گئی ہے اور اس کے ساتھ اپنی روشنی طبع سے بھی چار چاند
لگائے گئے ہیں۔ تا حال اس سلسلہ میں سب سے جامع، محققانہ
اور ناقدانہ کوشش یہی ہے اس لئے پیر رومی اور مرید ہندی دونوں
میں دلچسپی رکھنے والوں کے لئے ضروری ہے کہ اس "چراغ خانۂ حکمت"
سے ضیا اندوز ہوں۔

نامور مستشرق، پروفیسر آربری، نے شروع ہی میں
...ا ہے، اور بہت صحیح کہا ہے کہ:

"اس کتاب کی اشاعت سے پہلے
عام قارئین کے لئے ایک ایسے انسان کے سوانح
اور اس کی جمالیاتی تحسین کے باب میں کوئی
کوشش عمل میں نہیں آئی تھی جس نے نوع انسان
کی خاطر ادب و فکر کا اس قدر مایہ ناز اور
مہتم بالشان سرمایہ فراہم کیا تھا... خوش قسمتی
سے مسٹر افضل اقبال نے حیات و فکر
مولانا جلال الدین رومی کی تصنیف سے
اس قابل افسوس کمی کی خاطر خواہ تلافی کر دی
ہے۔ اس نہایت نفیس پیشکش کے مصنف
نے رومی کی تصانیف اور ان قدیم و جدید
اہل الرائے کی تحریرات کا نہایت عمیق
اور وسیع مطالعہ کیا ہے جنہوں نے اس
موضوع پر اظہار خیالات کیا ہے۔ جہاں

شاعری کی طرف مصنف کا اعتنا نہایت
حساس قسم کا ہے اور اس کا جمالیاتی
تجزیہ نہایت نازک، وہاں وہ ان دقیق
مسائل پر بحث و نظر کرنے میں بھی جو
رومی کے سوانح سے متعلق ہیں، فاضلانہ
تنقید کی نہایت جتید صلاحیتوں کا ثبوت
دیتا ہے.... اس کا مطالعہ غیر معمولی نشاط کار
کا سامان مہیا کرتا ہے اور کتنے ہی لوگوں
کے لئے مزید نشاط روح کی کلید ہے جو
اس سے رومی کے غیر فانی کلام کے بیش
از بیش مطالعہ کی تحریک پائیں گے۔"

جوں جوں ہم کتاب کی ورق گردانی کرتے چلے جائیں، ان الفاظ کی صداقت نمایاں ہوتی جاتی ہے جو محض رسمی تعریف سے ماورا ہیں۔ کوئی کتاب دلی شغف کے بغیر اپنے موضوع کا حق ادا نہیں کر سکتی، اور یہ شغف جو اس جواں سال مصنف کے دل و دماغ میں شروع ہی سے کارفرما رہا ہے، کتاب کے انتساب ہی سے نمایاں ہے۔ جس میں اس کی زبان کے ساتھ دل بھی بولتا ہوا محسوس ہوتا ہے:

پیر رومی را رفیق راہ ساز   تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
زانکہ رومی مغز را داند ز پوست
پائے او محکم فتد در کوئے دوست

اور یہ شغف۔ والہانہ شغف مصنف کے ساتھ اول تا آخر رہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری پود میں سے اکثر نے اپنی زندگی کا آغاز اقبال ہی کے زیر سایہ کیا۔ اگرچہ بعض اس اثر کے حلقے — کیا ہم اسے حلقۂ طلسم کہیں؟ — سے باہر نکل چکے ہیں۔ اقبال اور رومی ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں بلکہ یک قالب دو جان، لازم ملزوم۔ اس لئے جو ایک کی طرف رجوع ہو، وہ دوسرے کی طرف رجوع ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

اس میں کلام نہیں کہ رومی کے افکار و کلام پر جیسی توجہ دی جانی چاہئے ابھی تک نہیں دی گئی۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس سلسلہ میں سرگرمیوں کا آغاز حال ہی میں ہوا ہے۔ قدیم تذکرے تو محض انسان کی شخصیت پر الفاظ، طلسمات اور کشف و کرامات کے تہ در تہ پردے چڑھانے کے شوقین ہیں۔ اور اس کھیل میں ایک دوسرے پر "گوئے سبقت" لے جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ تحقیق و تنقید ایک نیا اقدام ہے جس کا سلسلہ ابھی زیادہ دور نہیں پہنچا۔ خود فارسی میں بھی نہ تو رومی نہ کسی اور شخصیت کو نئے انداز سے سمجھنے یا سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ پروفیسر فروزاں فر کی تصنیف کا سارا زور سوانح پر ہے۔ رہی وہ نہایت اہم بات۔ ماحول، معاشرہ، فضا۔ جس کے تار و پود انسان کی شخصیت سے ملے ہوتے ہیں، تو ان پر کوئی توجہ نہیں دی گئی۔ اس لئے کہ شاید یہ عینِ ذات نہیں، حلقۂ بیرون رہیں۔ افکار و کلام و فن کا جائزہ بھی اکثر و بیشتر سرسری ہوتا ہے۔

انگریزی میں تراجم اور تعارف کی حد تک بعض مقالات ضرور ملے ہوئے ہیں۔ آنجہانی نکلسن نے "مثنوی" کے سلسلہ میں جو کام کیا ہے وہ واقعی معرکہ آرا ہے اور انتخاب دیوان جو (RUMI: POET AND MYSTIC) کے نام سے شائع ہوا ہے، قابلِ قدر ہے۔ مگر تب و تاب رومی کے اس جلوۂ تنک سے دلِ ناصبور کی تسلی کیسے ممکن ہے۔ جدید ذوق کچھ اور چاہئے وسعت مرے بیاں کے لئے کا نوا سنج ہے۔ مولانا شبلی نعمانی نے اپنے مخصوص انداز میں رومی پر ہراول کا کام کیا ہے۔ مگر اس دور کے تنقیدی نمونوں کی طرح اس کی وضع اور مافیہ پر بھی آج کی بجائے کل کی چھاپ ہے۔ اور پھر تب سے اب تک پل کے نیچے سے کتنا ہی پانی گزر چکا ہے۔ علامہ اقبال اور جدید تحقیق نے معلومات کے جو نئے نئے دروازے

کھول دئے ہیں وہ اپنے ساتھ جدید تر اور شدید تر تقاضے بھی لائے ہیں۔ لہٰذا گئے دور کی تاب کاریاں اب سامان تسلی نہیں ہو سکتیں۔ افضل اقبال نے اپنی کتاب کی طرح حالیہ تحقیقات سے پہلے ڈالی۔ اس کے باوجود اس کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ بلکہ اس کی قدر و قیمت اور بھی زیادہ ہو گئی ہے کہ یہ سب تازہ ترین مواد نہ ہونے کے باوجود وہ اپنی تصنیف کو اس اعلیٰ پیمانہ پر اور اس خوش اسلوبی کے ساتھ ترتیب دے سکا۔ یہ اس لئے ہے کہ اس کی بنیاد اخذ و استفادہ پر کم اور ذاتی کاوش پر زیادہ ہے۔ تحقیق سے قطع نظر جو کتاب کا صرف ایک، اور نسبتہً کم اہم پہلو ہے، گو، جیسا کہ ڈاکٹر ہادی حسن نے کتاب کے ایک پیش لفظ میں بیان کیا ہے، اس کے بعض انکشاف واقعی غیر معمولی شعور و آگہی کی خبر دیتے ہیں۔ اس کی اہمیت تو اس کی ہیئت ترکیبی پر ہے یعنی رومی کی شخصیت اور فکر و فن کا مطالعہ کن کن عناصر پر مشتمل ہو کن امور کا استقصا کیا جائے۔ خالص ذوقی چیز۔ اس لحاظ سے یہ کتاب، اس کا تصور، اس کی طرح، اس کی پیشکش یقیناً منفرد ہے اور اس وقت تک منفرد رہے گی جب تک اس کا کوئی حریف میدان میں نہ آ جائے۔ کسی زبان میں بھی اس موضوع سے متعلق کسی تصنیف میں اس قسم کا اہتمام بلیغ نظر نہیں آتا۔ اور پھر مافیہ ہی نہیں، پیشکش میں بھی یہی اہتمام، یہی التزام ہے۔ تنقید سے زیادہ بے کیف و رنگ ہو جانے کا اندیشہ اور کس صنف میں ہو گا لیکن اس زمین شور سے سنبل آفرینی کسی مصنف کی سب سے کڑی آزمائش ہے۔ اس کتاب کے مصنف کی رعنائی خیال قابل داد ہے کہ اس نے پیشکش کے لئے حسن و کیف کی خوش گوار راہ ہی اختیار کی ہے جیسے کوئی دیوتا کیلاش کی بلندیوں سے سنگین چٹانوں پر جھانکتے ہوئے انہیں تا حد نظر لالہ کار کر دے۔

یہ لالہ کاری سب سے پہلے خوبیٔ عنوانات ہی میں نظر آتی ہے۔ جسے آپ چاہیں تو شوخیٔ عنوان بھی قرار دے لیں۔ ... شوخی، گلکاری، طرح داری۔ نظر کو یوں لالہ و گل میں غلطاں کرتی ہوئی:

1. THE ROMANCE OF REVOLUTION
2. THE MIRACLE OF THE MUSE
3. MEET THE MAN

اس سے زیادہ قابل لحاظ یہ کہ حسن صورت حسن معنی سے ہمکنار ہو، حسن معانی کو دوبالا کرتا ہوا۔ رومی ہی کے کلام کی طرح جس کا مغز پوست کو تر و تازگی عطا کرتے ہوئے، اس کی قدر و قیمت بڑھاتا ہے۔

یہ کتاب مطالب و معانی کے حسن ترتیب اور شیرازہ بندی کے باعث ایک ایسی تخلیق ہے جو درجہ بدرجہ نشو و نما پا کر برگ و بار پیدا کرتی ہے۔ رومی۔ پیکر تصویر، انسان۔ سے تعارف۔ سادہ، پُرکار، اور پھر ہم اس کے ساتھ اس کے ماحول میں جا نکلتے ہیں — سرِّ دلبراں در حدیث دیگراں۔ اس سے وہ پوری فضا اجاگر ہو جاتی ہے جس میں رومی کا جسم، ان کی جان ابھرے، پروان چڑھے، پھلے پھولے۔ داستان مختصر بھی ہے اور مؤثر بھی۔ اور نتائج بڑے یقین انگیز، بڑے اعتبار افزا۔ مشرق و مغرب کی ساری تصویر اور ڈرامے کے سارے کردار پوری وضاحت سے اجاگر ہوتے ہوئے۔ اس پس منظر میں داستان کا ہیرو جلوہ گر ہوتا ہے جو سارے قصے کی روح رواں ہے۔ اور ہم اس کو بخوبی سمجھ بھی سکتے ہیں اور پہچان بھی سکتے ہیں۔

پھر فضا کے اس پردے کے سامنے ہم آغاز سے کمال تک رومی کو بڑھتے ہوئے دیکھتے ہیں جس میں ایک بڑی ڈرامائی افتاد "رومانی انقلاب" میں دکھائی دیتی ہے۔ بندۂ ظاہر کس طرح چشم زدن میں بندۂ باطن کا روپ دھار لیتا ہے۔ اس قلب ماہیت کے دوران میں رومی جس کرب و بلا میں سے گزرا اور اس پر جو جو نفسیاتی واردات طاری ہوئے۔ ان کا نقشہ اس کتاب کے سوا اور کہیں نہیں دکھائی دیتا۔

فنی اور معنوی حیثیت سے آخری دو باب کتاب کا حاصل ہیں۔ "معجزۂ فن" اور "شاعر بحیثیت مفکر"۔ جہاں رومی جیسے سراپا وجد و کیف

شاعر کا تعلق ہو، وہاں شاعری قدرتی طور پر رقص ہی رقص اور سماع ہی سماع ہو گی۔ اور اس کے ساتھ ہی ساتھ جمال ہی جمال، جلال ہی جلال بھی یہاں پھر نقاد کا مذہبی ذوق اور جبلی بصیرت اسے مدد دیتی ہے اور وہ شاعر کے فیضان کی تہہ، اس کے فکر و احساس کی تہہ تک پہنچتے ہوئے اس کی تمام تر باریکیوں کا بڑا ہی محرمانہ تجزیہ کرتا ہے۔ مثنوی معنوی ہو یا دیوانِ کبیر، دونوں عالم اکبر ہیں اس لئے نقاد کی امکانی سعی و کوشش کے باوجود ہر دو میں —— گمان مبرکہ بپایاں رسید کار مغاں —— کا احساس دامنگیر رہتا ہے۔

رومی کا حقیقی میدان شاعری نہیں جسے انہوں نے ریختہ کی طرح پردۂ سخن کا بنایا تھا مگر وہ اس کے لئے سراپا فن بن گیا۔ نالقِ اصغر کی حد تک "کل یوم ہو فی شان" کا مصداق ہوتے ہوئے رومی ایک ایسی کائنات کا مالک ہے جو پھیلتی ہی جاتی ہے۔ نقاد کی بالغ نظری نے کائنات فن کی طرح کائنات معنی کے بھی خاصے اہم گوشے بے نقاب کئے ہیں۔

فن ہو یا فکر، نقاد نے ان کے بارے میں جو اچھوتے حقائق بصائر پیش کئے ہیں وہ "دامان نظر تنگ و گلِ حسن تو بسیار" کا مصداق ہیں۔ اور کہیں زیادہ فراخیٔ نظر کے ساتھ فراخیٔ بیان کے بھی متقاضی —— جو یہاں "ہمت پہ مری عرصۂ آفاق تنگ تھا" کی کیفیت پیدا کر رہے ہیں۔

غرض تب و تاب رومی کو اجاگر کرنے کے لئے ہمارے جواں سال ادیب نے جو چراغ جلایا ہے، اس نے نہ صرف موجودہ راہیں اجاگر کی ہیں بلکہ ان دوسری سمتوں کی طرف بھی متوجہ ہونے کی تحریک دلائی ہے جن کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے اور جن پر موجودہ حالات میں توجہ دینا شرطِ حیات بھی ہے اور شرطِ ارتقا بھی۞

شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لئے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو۔ اور بس۔ اس بات کو مدنظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں اس واسطے کہ آرٹ زندگی غایت درجہ کی جانکاہ محنت چاہتا ہے اور یہ بات موجودہ حالات میں میرے لئے ممکن نہیں ہے۔"

مکتوب اقبال بنام سید سلیمان ندوی
۱۰ اکتوبر ۱۹۱۹ء

مطالعہ رومی کی تاریخ میں اقبال کا مقام

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ

مطالعہ اقبال کے سلسلے میں رومی کو جو اہمیت حاصل ہے اس کا اعادہ لاحاصل ہے کیونکہ یہ ایک ایسا موضوع ہے جس کو اقبال کے معمولی سے معمولی ناقد یا شارح نے بھی نظر انداز نہیں کیا مگر مطالعۂ رومی کے سلسلے میں اقبال کو جو اہمیت حاصل ہے اس کی طرف اب تک کوئی خاص توجہ نہیں ہوئی حالانکہ یہ موضوع بذاتِ خود اہم ہونے کے علاوہ اقبال اور رومی دونوں کے تقابلی مقام کو سمجھنے کے لئے بھی ضروری ہے۔ اس خیال کے ماتحت میں نے اس مضمون میں مطالعۂ رومی کی تحریک کا عہد بہ عہد مگر مختصر جائزہ لینے کی کوشش کی ہے اس سے مقصد یہ بھی ہے کہ مختلف ادوار میں رومی کے اثرات و فیوض کا سراغ لگایا جائے اور یہ بھی کہ رومی کو تاریخ افکار میں جو رتبہ اقبال نے دلایا ہے اور ان کے معارف و اسرار کو جس طرح علومِ ثانیہ کی روشنی میں بے نقاب کیا اس کا صحیح صحیح اعتراف کیا جا سکے۔ اس لحاظ سے یہ کہنا شاید غلط نہیں کہ اگر رومی نے اقبال کے فکر کو چار چاند لگائے ہیں تو اقبال نے بھی رومی کے افکار عالیہ کو بڑی عزت و شان سے دنیا میں متعارف کرایا۔ جس سے اُن کے رتبہ و مقام کو پہلے سے کہیں زیادہ سربلندی نصیب ہوئی یہ اقبال کی سعادت مندی ہے کہ وہ رومی کی غائبانہ شاگردی سے مفتخر ہوئے مگر یہ فکرِ رومی کی بھی خوش نصیبی ہے کہ اس کو اقبال جیسا ہوشمند اور بالغ نظر شارح ملا جس نے اپنے نامور استاد کی عظمت کے مینار اور اونچے کر دئے۔ اور ان کی شہرت کو فلک الافلاک تک پہنچا دیا چنانچہ مثنوی کے زمانۂ تصنیف سے لے کر آج تک جتنے علماء و فضلاء نے افکار رومی کا تجزیہ کیا ہے ان میں شاید اقبال ہی مثنوی کے وہ واحد ترجمان ہیں جن کی توجیہات نے مثنوی کو ایک زندہ فکر اور مثبت و پائدار اقدار زندگی کا حامل ثابت کیا ہے اور ان کی اُن حکمتوں کو دریافت کیا ہے جن سے کائنات اور حیات کے ارتقاء و تکمیل کے بڑے بڑے راز دریافت ہوئے ہیں۔ مطالعۂ رومی کے سلسلے میں اقبال کی یہ اہمیت تبھی ثابت کی جا سکتی ہے کہ ہم پہلے مثنوی کے پرانے تنقید نگاروں یا عالموں کے کام پر نظر ڈال کر یہ واضح کر دیں کہ اقبال سے پہلے رومی کے مطالعہ کی نوعیت جزوی اور انفرادی سی تھی۔ یہ اقبال ہی تھے جن کے طفیل رومی کے افکار کی وہ تشریح ہوئی جس سے وہ حیات اجتماعی اور ارتقائے انسانی کے ایک بڑے ترجمان اور محرمِ اسرار ثابت ہوئے۔

مولانا روم کا انتقال ۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ء میں ہوا ہے۔ اس کے بعد آج تک تقریباً سات سو سال کا عرصہ گزرا ہے۔ اس طویل مدت میں تقریباً ہر دور میں مثنوی پر کام کرنے والے بیسیوں کی تعداد میں نظر آتے ہیں جو مثنوی کی مقبولیت کا ایک ناقابل تردید ثبوت ہے۔ اس معاملہ میں اگر مثنوی کے مقابلے پر فارسی کی کوئی اور کتاب لائی جا سکتی ہے تو وہ دیوان حافظ ہے۔ مگر دیوانِ حافظ کی حیثیت محض شعر و معرفت کی کتاب کی ہے۔ مثنوی ان دونوں حیثیتوں کے علاوہ اسرار دین اور علم کلام کا مجموعہ بھی ہے۔ اس وجہ سے ایران و خراسان بلکہ ترکی اور ہندوستان میں بھی مثنوی کو ایک مقدس اور الہامی کتاب کا درجہ حاصل رہا ہے۔ چنانچہ یہ مشہور مصرع ع

ہست قرآں در زبانِ پہلوی

اسی حقیقت کا اعلان کر رہا ہے۔ غرض مثنوی رومی ادبیات فارسی کی مقبول ترین کتاب ہے جس کا ثبوت اس بات سے بھی مہیا ہوتا ہے کہ اس کی لاتعداد شرحیں، ترجمے اور فرہنگ لکھے گئے جن میں سے بعض کی

(اپ)نی علمی سطح بھی اتنی بلند ہے کہ ان کو بلاشبہ خود ادبیاتِ عالیہ میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

رومی کے مطالعہ و تتبع کی تحریک خود رومی کی زندگی میں ہی شروع ہو چکی تھی۔ ان کے بعد ان کے فرزند سلطان ولد نے رباب نامہ کے نام سے ایک مثنوی لکھی جس میں اپنے والد بزرگوار کی مثنوی کا تتبع کیا۔ سلطان ولد کی مثنوی ولدی کے دیباچے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے والد (مولانا روم) کی مثنوی بہت جلد ان کے متبعین میں مقبول ہو گئی تھی اور کثرت مطالعہ و تلاوت کے سبب اس کا اسلوب اور وزن و بحر بھی اس قدر خاطر نشین ہو گیا تھا کہ مثنوی نگاری کے لئے (خصوصاً صوفیانہ مطالب کے سلسلے میں) کوئی دوسرا اسلوب لوگوں کو پسند ہی نہ آتا تھا "زیں از خواندن بسیار خو کردہ اند و ایں وزن در طبع شاں نشستہ است"۔

مثنوی رومی کے مطالعہ کی لہر نویں صدی ہجری کے آغاز میں اور بھی تیز ہو گئی۔ حسین خوارزمی اسی زمانے کے ایک مصنف ہیں جن کی شرح مثنوی (جواہر الاسرار کے نام سے) ۸۳۵ھ میں تصنیف ہوئی۔ دسویں صدی ہجری میں مثنوی رومی عام مطالعہ کے علاوہ نصاب درس و تدریس میں بھی شامل ہو گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایران و خراسان میں اس کی مشکلات کو سمجھنے اور سمجھانے کی خاصی کوششیں ظہور میں آتی ہیں۔ اس تدریسی رجحان کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ مثنوی کے اسرار و معارف کی پردہ کشائی کی بجائے اس کی لفظی مشکلات کی طرف زیادہ توجہ ہونے لگتی ہے۔ اس زمانے میں علامہ داعی شیرازی (متوفی ۹۱۵ھ) کی شرح اور شاہدی کا انتخاب گلشن توحید (تصنیف ۹۳۰ھ) اور سروری متوفی ۹۶۹ھ کی شرح مثنوی قابل ذکر ہیں۔ ان شرحوں میں صرف داعی شیرازی کا انداز تدوین اس قسم کا ہے کہ اس سے لفظی فرہنگ نویسی کے علاوہ مثنوی کے معارف کی بھی کچھ رہنمائی اور نقاب کشائی ہوتی ہے۔ یہ داعی حضرت شاہ نعمت اللہ کے دوست تھے اور ان کی رفاقت میں انہوں نے عمر کا ایک حصہ زہد و عبادت میں بھی گزارا تھا۔ چنانچہ ان کی اس زاہدانہ زندگی کا اثر ان کے مطالعات میں بھی نظر آتا ہے اور اس کے واضح نقوش ان کی اس شرح میں بھی دکھائی دیتے ہیں۔ مگر داعی کی شرح محض تدریسی یا محض زاہدانہ رنگ کی نہیں اس میں فکر کی برجستگی بھی کسی حد تک ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ان کے افکار میں تصوف اور زہد کا رنگ شوخ ہے۔

دسویں صدی کے آخر اور گیارھویں صدی کے شروع میں رومی کی مثنوی ہندوستان میں بھی باقاعدہ طور پر درس و تدریس میں شامل ہو جاتی ہے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اکبر کا دورِ عقلیت مثنوی کی عرفانی اور وجدانی روح کا متحمل نہ تھا۔ اس لئے بظاہر مثنوی رومی اکبر کے زمانے کے اہم مطالعات کے دائرہ میں جگہ نہیں پا سکی۔ اور تعجب تو یہ ہے کہ اس زمانے کا شاید سب سے باشعور مصنف ابو الفضل جو عقل کے تصرفات کا قائل ہوتے ہوئے عرفان اور وجدان کی برکتوں کا بھی معترف تھا۔ ایک موقع پر مثنوی کے کمیاب ہونے کی شکایت کرتا ہے۔ وہ جلال الدین اکبر کے ساتھ میدان پکھلی سے گزر رہا ہے اور فرصت کے اوقات کو کسی علمی مشغلہ میں گزارنا چاہتا ہے۔ اور اس وقت اس کی طبیعت مطالعۂ مثنوی کی طرف مائل ہے مگر بدقسمتی سے اس گرد و نواح میں مثنوی کا کوئی مکمل نسخہ نہیں ملتا۔ اسلئے ناچار ابوبکر شاشی کے انتخاب مثنوی سے ہی کام نکالتا ہے اور اس سے اپنے ذوق و حال کے مطابق اشعار کا انتخاب کر لیتا ہے، اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں (کم از کم اس گرد و نواح میں) مثنوی رومی شاید وقت کی مقبول ترین کتابوں میں نہ تھی ــــ بظاہر یہ بات تعجب خیز ہے مگر یہ دیکھ کر کہ مثنوی کا مزاج ایک خاص نفسی کیفیت اور اجتماعی شعور کا مطالبہ کرتا ہے اور بعض خاص ادوار میں اس کے مطالعہ کی طلب اور ادوار کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے۔ اس صورت حال پر کچھ زیادہ تعجب نہیں رہتا کہ اکبری دور میں مثنوی کا چرچا کیوں کم ہو گیا تھا۔ تاہم اکبری اور خصوصاً جہانگیری عہد اس معاملے میں بالکل کورا بھی نہیں۔ اور آنے والے ادوار میں تو مثنوی کا ذوق اس قدر بڑھ جاتا ہے کہ ہر طرف اس کے شارح اور فرہنگ نویس بہ تعداد کثیر نکل آتے ہیں۔ چنانچہ گیارہویں صدی ہجری کے ہندوستان اور ایران میں لکھی ہوئی شروح مثنوی کی فہرست خاصی طویل

ہے۔ ان میں عبدالفتاح کی مفتاح المعانی (۱۰۴۹ھ)، عبداللطیف عباسی (متوفی ۱۰۴۸ھ) کی لطائف المعنوی، محمد رضا کی مکاشفات رضوی (تصنیف ۱۰۸۴ھ) اور شرح شاہ عبدالفتاح (متوفی ۱۱۰۴ھ) چند قابلِ ذکر کتابیں ہیں۔

عبداللطیف عباسی کی کتاب لطائف المعنوی مثنوی کی مکمل شرح نہیں کیونکہ عباسی نے صرف مشکل اشعار کی شرح کی ہے جس میں عربی عبارتوں اور قرآن مجید کی آیتوں کا ترجمہ بھی ہے۔ عبداللطیف عباسی عہد شاہجہانی کے بزرگ تھے۔ انہوں نے عمر کا بیشتر حصہ مثنوی کے مطالعہ و تجزیہ میں صرف کیا۔ اس شرح کے علاوہ انہوں نے مثنوی کا ایک مستند نسخہ بھی تیار کیا جس کا نام نسخہ ناسخہ مثنویات سقیمہ رکھا۔ اور لطائف اللغات کے نام سے مثنوی کے مشکل الفاظ کا فرہنگ بھی مرتب کیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاہجہاں کے آخری زمانے میں مطالعہ مثنوی کی تحریک پہلے سے بھی زیادہ زور سے اٹھی اور آہستہ آہستہ اس میں اتنی شدت اور وسعت پیدا ہوتی گئی کہ اورنگ زیب کے زمانے میں مثنوی ہی وقت کی محبوب ترین کتاب بن جاتی ہے، اسکی بے شمار شرحیں لکھی جاتی ہیں، ترجمے ہوتے ہیں اور انتخابات تیار کئے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ درس میں اس کو مرکزی اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کے اشعار مجالس اور محافل میں بڑے ذوق و شوق سے پڑھے جاتے ہیں اور اس سے واعظ اور خطیب تذکیر و تلقین کا کام لینے لگتے ہیں۔ غرض اس زمانے میں اسکو نہایت ہمہ گیر مقبولیت ملتی ہے اور عام و خاص سب اس کے مطالعہ سے لطف اور سعادت حاصل کرتے ہیں۔

عہدِ عالمگیری کے مثنوی شناسوں میں دو اہم شخص ایسے تھے جن کی مثنوی دانی کی اس عہد کے مورخین نے بڑی تعریف کی ہے۔ ان میں سے ایک عاقل خاں رازی (میر عسکری) تھے۔ جو اس زمانے کے اچھے شاعروں اور ادیبوں میں شمار کئے جاتے تھے۔ اور دوسرے انہی کے داماد سید شکر اللہ خاں خاکسار تھے جن کی شرح مثنوی خاصی شہرت رکھتی ہے۔ عاقل خاں رازی کے متعلق مآثر الامرا میں لکھا ہے:۔

"درحل تدقیقات مثنوی مولانائے روم خود را یگانہ می دانست"

اور نواب شکر اللہ خاں کے متعلق شیر خاں لودھی نے مرأة الخیال میں ہم کو یہ اطلاع دی ہے کہ:

"کمترین شاگردانش بہ مثنوی دانی معروف و ادنی تلمیذش بصفاتِ صوفیہ موصوف۔"

ان خوش ذوق امرائے عہد کی بدولت مثنوی کے مطالعہ کا شوق اور بھی بڑھ جاتا ہے۔ چنانچہ اس زمانے میں اور اس کے بعد مثنوی کا علم شائستگی اور اوصاف مجلسی کا لازمی عنصر بن جاتا ہے جس کے زیر اثر شرحوں اور فرہنگوں کا سلسلہ بدستور قائم رہتا ہے۔ اس موقع پر اس عہد کی ان سب کتابوں کا تذکرہ جو مثنوی سے متعلق ہیں دشوار بھی ہے اور بے ضرورت بھی۔ البتہ ان میں سے قابلِ ذکر کتابوں کے نام لکھے جا سکتے ہیں مثلاً محمد عابد کی المغنی (۱۱۰۰ھ)، شاہ افضل الہ آبادی کی حل مثنوی (۱۱۰۴ھ)، شکر اللہ خاں کی شرح مثنوی: خواجہ ایوب پرسا لاہوری کی شرح مثنوی (۱۱۲۰ھ)، ولی محمد اکبرآبادی کی مخزن الاسرار (۱۱۴۹ھ)، بہلول برکی (۱۱۴۴ھ) کی شرح مثنوی، عبدالفتاح کی در مکنون، خلیفہ خوشگی قصوری کی اسرار مثنوی وغیرہ۔ ان سب کے آخر میں ملا عبدالعلی بحرالعلوم متوفی ۱۲۳۵ھ/۱۸۱۹ع کی شرح مثنوی آتی ہے جس پر مطالعۂ مثنوی کا پچھلا دور ختم ہو جاتا ہے اور کچھ دیر کے بعد نئے حالات کے ماتحت مثنوی سے استفادہ کی جدید (اور کئی معنوں میں پچھلی تحریکوں سے مختلف) تحریک پیدا ہوتی ہے۔

اس تحریک کا آغاز شبلی نعمانی کی کتاب سوانح مولانا روم سے ہوا جس کی اشاعت سے حکمتِ رومی کا (جدید زمانے میں) پہلا علمی تعارف ہوا۔ اس علمی تعارف سے مطالعۂ رومی کی شاہراہیں بہت کشادہ ہوئیں مگر اس اثنا میں قدرت نے ایک اور دانائے راز پیدا کیا جس نے مثنوی کو ایک نئے عصر کی تخلیق کا وسیلہ اور ایک نئی زندگی کی تشکیل کا ذریعہ بنا کر اسکو مستقبل کی "عصر آفریں کتاب" بنا دیا۔

مطالعۂ مثنوی کی اس طویل تاریخ میں کم و بیش پانچ اہم سنگ میل

ہمارے سامنے آتے ہیں۔ اوّل خوارزمی کی جواہر الاسرار جو ۸۴۰ھ میں تصنیف ہوئی۔ دوم عبداللطیف عباسی کی تصنیفات جو شاہجہاں کے زمانے سے متعلق ہیں۔ سوم ملا بحر العلوم کی شرح مثنوی جو ۱۲۲۵ھ/۱۸۱۹ء میں ہوئی۔ چہارم شبلی کی سوانح مولانا روم، پانچواں اقبال کا استفادہ رومی۔ تاریخ پر نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مطالعہ رومی کے یہ پانچ سنگ میل تاریخ اسلامی کے نہایت پُر اضطراب زمانوں سے متعلق ہیں۔ اور یوں مثنوی خود بھی ایک ایسے پُر آشوب زمانے کی یادگار ہے جس میں خدا پر ایمان و یقین اور انسان پر اعتقاد و اعتماد حملہ تاتار کے سیلاب میں خس و خاشاک کی طرح بہہ گیا تھا۔ اور یہ ایک ایسا قیامت خیز واقعہ تھا جس نے تہذیب کے پچھلے نقوش کو تقریباً مٹا دیا تھا گویا رومی کی تصنیف کا زمانہ ایک خلا اور ابہام کا زمانہ تھا جس میں روحیں کسی نئی منزل کی تلاش میں بھٹک رہی تھیں اور ذہن انسانی کسی نئی دنیا کی جستجو میں آوارہ و سرگرداں تھے۔ ایسے روحانی انتشار اور ذہنی خلفشار کے زمانے میں مثنوی ظہور میں آئی۔ اس میں وہ جذب و سرور، وہ وجد و حال اور وہ بے خودی و مستی تھی جس کی اس زمانے کی پریشان و سرگرداں روحوں کو ضرورت تھی کیونکہ لوگ عام طور سے خدا، انسان اور کائنات تینوں کا اعتقاد کھو بیٹھے تھے، ایسی حالت میں رومی نے جب اپنا نغمۂ عشق سنایا تو اس سے اعتقاد زندگی کی بجھی ہوئی چنگاریوں میں گرمی پیدا ہوئی اور حیات نے اپنی بکھری ہوئی کڑیوں کو پھر سے جوڑا۔ غرض مثنوی کے پیغام اور اس کے بیان کی یہ مسلّم خصوصیت معلوم ہوتی ہے کہ اس سے بے یقینی، جمود اور روحانی بے اعتقادی کے ہر زمانے میں احیائے جدید کا کام لیا گیا جس کا سبب یہ ہے کہ رومی کے کلام میں ڈھارس بندھانے اور امید پیدا کرنے کی خاص صلاحیت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا جب بھی روح کو امید کے آبِ بقا کی ضرورت ہوئی ہے رومی کے فیضانِ عام سے ہی اس کی پیاس بجھائی گئی ہے۔

حملہ تاتار کی طرح تیمور کی ترکتازیوں کا زمانہ بھی انسانی شرافتوں کے لحاظ سے تاریکی کا زمانہ تھا۔ اس کی ظلمتوں میں خوارزمی نے پھر رومی کی شمع جلائی۔ اسی طرح ہندوستان میں اکبر کا زمانہ اگرچہ سیاسی عروج کا زمانہ تھا مگر عقلیت نے وجدان و یقین کے سرچشمے خشک کر دئے تھے۔ جہانگیر کے عہد میں رومانیت کی ایک لہر ضرور پیدا ہوئی جس میں مقبول ترین ادبی پیکر حافظ تھے مگر یہ رومانیت لذت اندوزی اور رو بہ انحطاط مسرت کوشی میں اعتقاد رکھتی تھی ـــــ اس لئے روحانی تسکین کے لئے کسی اور آبِ زندگی کی ضرورت پیدا ہوئی چنانچہ شاہجہاں اور اورنگ زیب کے زمانے میں پھر مثنوی کا غلغلہ بلند ہوا جس نے دل کے شیرازوں کو مجتمع کیا۔ غرض اسی طرح ہر زمانۂ زوال میں تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد رومی کی روحانی امداد کی طلب پیدا ہوتی رہی یہاں تک کہ وہ زمانہ آگیا جس میں اقبال نے دنیا کے سامنے رومی کے پیغام کی نئی تعبیر پیش کی۔

مثنوی کے زمانۂ تصنیف سے لے کر اس وقت تک اس کے مطالعہ کے چار مختلف مطمح نظر اور مقصد نظر آتے ہیں۔ اوّل زبان کی مشکلات کے نقطۂ نظر سے۔ دوم صوفیانہ اسرار و معارف کے نقطۂ نظر سے۔ سوم علم و ادب کے نقطۂ نظر سے۔ چہارم علوم اجتماعیہ اور فلسفہ و حکمت کے نقطۂ نظر سے۔! بعض صورتوں میں پہلا اور دوسرا نقطۂ نظر ملا جلا سامنے آتا ہے۔ پرانے زمانے کے اکثر شارح اور مفسر مثنوی کو عموماً اسی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ ان میں سے تصوف اور عرفان کے نقطۂ نظر سے خوارزمی نے مثنوی کی نئی تعبیر و توجیہ کی۔ داعی شیرازی نے بھی کسی حد تک اسی حیثیت سے مطالعہ کیا۔

عبداللطیف عباسی نے زیادہ تر زبان و بیان کی مشکلات کی طرف توجہ کی۔ ہندوستان میں شاید علامہ ابوالفضل پہلے شخص تھے جنہوں نے مثنوی کے مطالعہ کے لئے دانش رسمی اور عرفان دونوں کی اہمیت پر زور دیا مگر ابوالفضل کا مطمح نظر بھی فرد کی روحانی اصلاح و تہذیب سے زیادہ کچھ نہ تھا۔ مغلوں کے آخری دور میں مثنوی کا عام مطالعہ دراصل روحانی سکون و تسکین کے خیال سے ہوتا رہا۔ اور یہ اس ذہنی اور روحانی انتشار کے خلاف ایک نسخۂ شفا تھا جس سے طبائع کو عارضی طور پر مسرت اور تفریح مل جاتی تھی۔

مطالعہ مثنوی کی تاریخ میں اقبال سے پہلے شاید سب سے بڑا نام ملا بحر العلوم کا ہے جن کی طویل و ضخیم شرح مثنوی نہ صرف مثنوی کی مبسوط ترین تفسیر ہے بلکہ اس کا درجہ فارسی تصوف، اور علم کلام میں بھی بہت بلند ہے۔ مولانا عبدالعلی بحر العلوم اس نامور خاندان کے ایک فرد ہیں

جنہا کو اسلامی ہندوستان کے دورِ آخر میں احیائے علوم عربیہ کی تحریک کا بانی اور علم بردار سمجھا جاتا ہے۔ بحر العلوم کے والد مولانا نظام الدین سہالوی نے درسِ نظامیہ کی بنیاد رکھی اور فلسفہ و حکمت پر بہت سی کتابیں لکھیں (انتقال ۱۱۶۱ھ) ——— بحر العلوم تجدید و احیاء کے لحاظ سے موروثی طور پر غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے۔ وہ اپنے والد کی طرح حکمت، منطق اور علم کلام وغیرہ پر بھی کامل دسترس رکھتے تھے۔ انہوں نے مثنوی کو علم کلام اور محی الدین ابن عربی کے متصوفانہ نقطۂ نظر سے پڑھا۔ اور اس کی ایسی شرح لکھی جس میں فتوحاتِ مکیہ کا پورا پورا رنگ منعکس ہے۔ اس لحاظ سے ان کی شرح معارفِ دین سے کہیں زیادہ معارفِ طریقت کی کتاب بن گئی ہے۔ اور یہی اس کی خصوصیت ہے۔ مطالعہ مثنوی کے سلسلے میں شبلی کی یہ اہمیت ہے کہ انہوں نے مثنوی کے اس حصے پر خاص توجہ دی۔ جس کا تعلق احیائے دین اور علومِ طبعیہ کے بعض انکشافات سے ہے۔ شبلی نے مثنوی کو ابن عربی کے اثرات سے نجات دلا کر اس کو غزالی کی تحریک تجدید دین و تکمیل اخلاق سے منسلک کر دیا۔ انہوں نے مجرد فکر اور فلسفہ اجتماع دونوں کے نقطۂ نظر سے بھی اس کا علمی تجزیہ کیا ——!
مثنوی رومی اور علوم جدید میں مطابقت پیدا کرنے کی یہ پہلی کوشش تھی جس نے آگے چل کر مثنوی کی علمی تشریح و تعبیر کی بڑی حوصلہ افزائی کی۔

جدید زمانے میں مطالعہ رومی کی تحریک کا نقطۂ عروج اقبال کا تجزیہ مثنوی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کے مطالعہ رومی کا امتیازی وصف یہ ہے کہ انہوں نے مثنوی کو محض مطالعہ کی کتاب سے اثباتی فکر و عمل کی کتاب میں بدل دیا۔ ان کے نزدیک مثنوی کی غایت تفریح یا (بلند تر سطح پر) وجد و حال نہیں بلکہ عمل اور فکر کی وہ تمیز ہے جس کے سہارے انسان عالمِ انفس و آفاق کی تسخیر کر سکتا ہے! اور یاد رہے کہ اقبال کی تسخیرِ نفس و آفاق کا دائرہ اثر صرف ذات اور فرد کی اکائی تک محدود نہیں بلکہ اس کے قوسِ صعود کی حد ملت اور اس سے بھی آگے نوعِ انسان کے نوعی اور اجتماعی ارتقا کے بعید ترین گوشوں سے ٹکرا رہی ہے۔

میں نے سطور بالا میں یہ عرض کیا ہے کہ اقبال نے مثنوی کو مطالعہ کی کتاب سے عمل کی کتاب بنا دیا ——! اس سے میری یہ مراد نہیں کہ اقبال سے پہلے مثنوی ایک بے اثر کتاب رہی —— مثنوی اس سے پہلے بھی یقیناً بڑی با اثر، مقبول اور مفید کتاب ثابت ہوتی رہی ہے۔ (جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ثابت کیا گیا ہے) مگر اس میں کچھ کلام نہیں کہ مثنوی کے فیوض کی جو حدیں اقبال نے دریافت کی ہیں وہ ان سے پہلے کسی نے دریافت نہیں کیں۔ اور سوائے چند مستثنیات کے عموماً یہ نظر آتا ہے کہ مثنوی دانوں اور مثنوی خوانوں نے مولانا روم کی اس نصیحت پر عمل نہیں کیا جو انہوں نے (ایک روایت کے مطابق) مثنوی کے مطالعہ کرنے والوں کے لئے لکھی تھی۔ ان کی نصیحت یا ہدایت یہ تھی:

"مثنوی را جہتِ آں گفتہ ام کہ حمائل کنند و تکرار کنند بلکہ زیر پا نہند و بالائے آسمان روند کہ مثنوی نردبانِ معراجِ حقائق است نہ آنکہ نردبان را بگردن گیری و شہر بہ شہر بگردی، ہرگز بر بامِ مقصود نروی و بمرادِ دل نرسی۔"

اور حق تو یہ ہے کہ مثنوی کے مطالعہ کی عمومی حیثیت اقبال تک ایک لحاظ سے یہی رہی جو "حمائل کنند و تکرار کنند" میں درج ہے۔ —— اقبال نے اس کمی کو محسوس کیا۔ اور رومی کی ہم نوائی میں جاوید (یا نسلِ نو) کو یوں خطاب کیا:

پیر رومی را رفیقِ راہ ساز تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

....

شرح او کردند و او را کس ندید معنیِ او چوں غزال از ما رمید
رقصِ تن از حرفِ او آموختند چشم را از رقصِ جاں بر دوختند
رقصِ تن در گردش آرد خاک را رقصِ جاں برہم زند افلاک را
علم و حکم از رقصِ جاں آید بدست ہم زمیں ہم آسماں آید بدست
رقصِ جاں آموختن کارے بود غیرِ حق را سوختن کارے بود

مطالعہ مثنوی کے سلسلے میں اقبال کا نصب العین یہی رقصِ جاں ہے جس سے علم و حکمت تک رسائی ہوتی ہے —— ایسے علم و حکمت تک جس سے زمین و آسمان کی تسخیر ممکن ہے۔ اقبال کے نزدیک قرآن کے بعد جو کتاب

اس مقصدِ عظیم کو پورا کر سکتی ہے وہ مثنوی رومی ہے۔ اقبال کے مطالعۂ مثنوی کا یہی پہلو نیا اور انوکھا ہے جس تک متقدمین و متاخرین میں سے کوئی نہیں پہنچا۔

اقبال کے میلانات کا ایک عجیب انداز یہ ہے کہ وہ مثنوی رومی کے اثر کا تو اعتراف کرتے ہیں مگر حدیقۂ سنائی کا چنداں اعتراف نہیں کرتے اور عطار کی عظمت تو ان کی نظر میں کچھ مشکوک سی ہے حالانکہ یہ دونو بزرگ رومی کے مرشدانِ روحانی تھے۔ ع

ما از پئے سنائی و عطار آمدیم

اس کا سبب یہ ہے کہ سنائی اور عطار کی کتابیں (اقبال کی نظر میں) اس رقصِ جاں یعنی اس ذوق و شوق اور علم و حکمت سے محروم ہیں جس سے رومی کی مثنوی از سر تا پا لبریز ہے۔ حدیقہ میں اخلاقیات کا پہلو غالب ہے اور عطار کی مثنویوں میں ظاہری دین داری پر زیادہ زور ہے ـــــ اقبال کی نظر میں یہ دونو باتیں فرداً فرداً چنداں لائق توجہ نہیں۔ اقبال کو جس کی طلب ہے وہ ہے زندگی کا سوز، اور ایک مثبت فلسفۂ حیات! ان مسائل میں اقبال کو رومی سے بہتر کوئی رہنما میسر نہیں آیا ؎

رومی آں عشق و محبت را دلیل
تشنہ کاماں ما کلامش سلسبیل

اقبال نے شعر و شاعری میں بھی اس سلسبیل سے پیاس بجھائی ہے اور اپنے حکیمانہ خطبات میں بھی، مگر اقبال کا استفادہ صرف استفادہ ہی نہیں، افادہ بھی ہے، انہوں نے رومی سے صرف لیا ہی نہیں، ان کو کچھ دیا بھی ہے ـــ بہت کچھ! معتد بہ! اقبال کی پیش کش رومی کی بارگاہ میں وہ نئی تعبیر و توجیہہ مثنوی ہے جس سے رومی کے خیالات میں نئی تابانی نئی چمک پیدا ہو گئی ہے ـــــ رومی کی رُوح پہلی مرتبہ ان قیود سے آزاد ہوئی جن میں پرانے فرہنگ نویسوں اور شرح نگاروں نے اس کو قید کر رکھا تھا۔ اقبال نے رومی کو جدید حکمت سے متعارف کرایا ہے اور علم و دانش کے جدید ترین دبستانوں پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ رومی کے پاس عصرِ حاضر کے اُن مسائلِ پیچیدہ کے کامیاب حل موجود ہیں جن سے انسان حواس باختہ ہو کر خود انسان کی روشن تقدیر سے مایوس ہو رہا ہے۔ موجودہ دور میں دنیا کو ایک ایسے مذہب (یا مسلکِ فکر و عمل) کی تلاش ہے جس کے اساسی اصولوں سے سائنس بھی انکار نہ کر سکے۔ اور ایک ایسے سائنسی نقطۂ نظر کی ضرورت ہے جس میں وجدانیات کے وجود کو تسلیم کئے بغیر چارہ نہ رہے۔ زیرکی اور عشق کا یہ اجتماع انسان کے روشن مستقبل کے لئے اتنا ہی ضروری ہے جتنا جسمِ انسانی کے لئے آب و ہوا کا وجود، اقبال نے ان میں سے اکثر مسائل کے حل رومی کے حوالے سے پیش کئے ہیں۔ اور یہ حکمت رومی کی سب سے بڑی خدمت ہے۔

اقبال نے رومی سے خود ہی استفادہ نہیں کیا بلکہ ایک دبستانِ فکر رومی کی بنیاد بھی رکھی ہے۔ ان کے زیرِ اثر رومی کے مطالعہ و تجزیہ کی تحریک کو بڑا فروغ ہوا ہے۔ چنانچہ اب اقبال کے خاص نقطۂ نظر سے رومی کے افکار کی چھان پھٹک کا کام بڑے زور سے ہو رہا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ محض روحانی ذوق و شوق کے خیال سے بھی رومی کی تلاوت کا عمل پہلے سے کم نہیں مگر اقبال کے زیرِ اثر ان کی حکمت کی تشریح کی طرف بھی توجہ کی جا رہی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے سب سے نمایاں کام ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا ہے جن کی کتاب حکمتِ رومی، رومیاتی ادب کی ایک ممتاز تصنیف ہے جس سے فکرِ رومی کے بہت سے عقدے حل ہوئے ہیں۔ ان سب پہلوؤں[1] سے اگر دیکھا جائے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ جس طرح مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں رومی کی مثنوی اور ان کے افکار ایک اہم بلکہ اہم ترین ماخذ کا درجہ رکھتے ہیں۔ اسی طرح مطالعۂ رومی کے سلسلہ میں اقبال کی شرح و تعبیر یکتا اور منفرد حیثیت رکھتی ہے ؏

---

[1] نئے زمانے میں جن لوگوں نے مثنوی رومی کا خاص مطالعہ کیا ہے ان میں ڈاکٹر نکلسن کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مولانا شاہ اشرف علی تھانوی نے مثنوی کا ذوق عام کیا اور مولانا میر ولی اللہ، عبدالماجد دریابادی اور قاضی تلمذ حسین نے مثنوی سے استفادہ بھی کیا اور اس کی ترتیب و تدوین کی بھی کوشش کی۔ ڈاکٹر عشرت حسن بھی حکمت رومی کے بعض پہلوؤں کی اسرار کشائی میں مصروف ہیں۔ (س-ع)

مولانا رومی اور اقبال

میاں بشیر احمد

(یہ مقالہ ہز ایکسیلنسی میاں بشیر احمد سفیر پاکستان متعینہ ترکیہ نے ۱۷ دسمبر ۱۹۵۴ء کو مولانا جلال الدین رومیؒ کی ۶۸۱ ویں برسی کے موقع پر انقرہ یونیورسٹی میں پڑھا تھا)

میرے عزیز ترک بھائیو اور بہنو!

ایک بڑے آدمی کی ہر برسی اُن لوگوں کے لئے جن کے درمیان اس نے اپنی زندگی کے دن گزارے، زندگی کا ایک نیا پیام لاتی ہے۔

آج ہمارے مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ کی ۶۸۱ ویں برسی ہے۔

گذشتہ سال میں نے پچھلی برسی کے موقع پر آپ کی انقرہ یونیورسٹی کے فاضل پروفیسر نافذ اورلوک کے ارشاد پر آپ کے سامنے "رومیؒ اور اقبالؒ" پر اپنے خیالات کا اظہار کیا تھا۔ اس سال بھی پروفیسر مذکور نے مجھے اس مبارک تقریب میں شرکت کی دعوت دی ہے جسے میں بخوشی قبول کرتا ہوں۔ مولانا کی روح اور ان کے خیالات سے تعارف حاصل کرنا یقیناً ہر فرد کے لئے قلبی و روحانی تقویت کا موجب ہے۔

اس سال میں اور میری رفیقۂ حیات قونیہ جا کر پہلی بار مولانا کی تربت کی زیارت کر آئے ہیں اور اس شہر میں گھوم آئے ہیں جو کبھی مرحوم کے دم قدم سے فیض یاب ہوا۔

جب میں قونیہ کے شہر میں گھوما تو سات سو سال کے اسلامی کارنامے میری نظروں میں پھر گئے۔ جب میں نے مولانا کے مزار کی زیارت کی تو سات سو سال کی داستان ایک ڈرامے کی شکل میں میری آنکھوں کے سامنے زندہ ہو گئی۔ اللہ اللہ! وہ کیا زمانے تھے جب ہمارے اُن بزرگوں نے آزادیٔ افکار اور علمیت اور سچی روحانیت کی داد دی!

مولانا جلال الدین رومی بلخ میں ستمبر ۱۲۰۷ء میں پیدا ہوئے۔ مولانا بہاء الدین اُن کے والد وہاں بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے لیکن کہا جاتا ہے کہ جب ارباب حکومت کے حسد و عتاب کی نظر ان پر پڑی تو ان کی خودداری نے گوارا نہ کیا کہ وہ اپنے وطن میں مزید قیام کریں۔ ادھر منگول حملہ آور بھی اس طرف بڑھتے چلے آ رہے تھے۔ اس لئے وہ اپنے کنبے سمیت یہاں سے ہجرت کر گئے۔ یہ لوگ کب بلخ سے چلے اس کے متعلق مصنفین میں بہت اختلاف ہے۔ کوئی کہتا ہے اس وقت رومیؒ کی عمر ڈیڑھ دو برس تھی اور کوئی پانچ اور کوئی بارہ برس بتاتا ہے۔ اغلب یہ ہے کہ وہ ابھی بالکل چھوٹے تھے۔

نیشاپور، بغداد، مکہ، مالیتہ، لارندہ ہزاروں کوس کہاں کہاں پندرہ سولہ برس پھر کر قونیہ میں پہنچے۔ کہتے ہیں کہ نیشاپور میں مشہور صوفی شاعر فریدالدین عطار نے ننھے رومی کو اپنی گود میں اٹھایا اور پیشین گوئی کی کہ ایک دن یہ بڑا آدمی ہوگا۔ ترکستان ایران عرب عراق روم ہند غرض مسلمان ملّی کے لئے ان میں سے ہر ملک اپنا وطن تھا۔ اقبالؒ نے درست کہا ہے ؎

مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے
مومن کا مقام ہر کہیں ہے

گیارہویں بارہویں اور تیرھویں صدی کے پُرآشوب زمانے میں جب اسلام کا سیاسی نظام تہ وبالا ہو رہا تھا اور منگول حملہ آور ایرانی تہذیب کی اینٹ سے اینٹ بجا رہے تھے تو متعدد چھوٹے چھوٹے مسلمان حکمران علماؤ اور اولیا کو خوشی اپنے سایۂ عاطفت میں جگہ دیتے تھے۔ دور دراز ایشیائے کوچک میں قونیہ (روم) کے نامور سلجوقی سلطان علاء الدین کیقباد نے ایسے ہی (۱۲۲۸ء میں) مولانا بہاء الدین اور اُن کے کنبے کو اپنے دارالسلطنت میں پناہ دی۔ قسمت دیکھ رہی تھی کہ ایک دن جب سلجوقی سلاطین کے محل سرائیں اور اُن کے امرا کے مدرسے کھنڈر ہو جائیں گے تو ان کھنڈرات میں ایک باکمال مردِ عارف کا جوہر چمکے گا جس کی روحانی روشنی یہاں سے پھیل کر سات صدیوں تک اسلامی دُنیا کو آب و تاب بخشتی رہے گی۔ ان مسلمان علما کی حریتِ فکر قابلِ داد ہے۔ کہتے ہیں کہ جب چنگیز خاں نے ۱۲۲۰ء میں وسطِ ایشیا میں خوارزم کے شہر پر حملہ کر کے وہاں کے چھ لاکھ نفوس کو تہِ تیغ کر دیا تو حملے سے پہلے اس نے مشہور عالم نجم الدین کبریٰ کو پیغام بھیجا کہ آپ سلامتی سے میرے پاس چلے آئیے لیکن وہ لوگ نرے کتابی کیڑے یا نمازی زاہد نہ تھے کہ صرف اپنے جسم و جان کی پرواہ کرتے وہ ملت کے فدائی تھے چنانچہ نجم الدین بے باکانہ اپنے لاکھوں بھائیوں کی حمایت کرتے ہوئے شہید ہوئے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ رومیؒ نے شاید انھیں بزرگ کی یاد میں یہ قطعہ قلم بند فرمایا۔

ما از آں محتشا نیم کہ ساغر گیرند
نہ از آں مفلسکاں کہ بُزِ لاغر گیرند
بہ یکے دست مے خالصۂ ایماں نوشند
بہ یکے دستِ دگر پرچمِ کافر گیرند

رومیؒ خود ایک ایسے بے باک خوددار انسان تھے کہ وہ محض تکئے میں بیٹھ کر اللہ ہو کرنے والے ایک مُلّا نہ تھے وہ ہزاروں کے اخلاق کو جلا دینے والے لاکھوں کی روحانی ضروریات کو پورا کرنے والے عالم رہنما تھے، درویشوں کی طریقت مولویہ، جس کی انہوں نے بنا ڈالی عشق و فقر کی ایک متوالی جماعت تھی جن کی زندگیاں مدتوں اوصافِ حمیدہ کا قابلِ تقلید نمونہ بنی رہیں۔

رومیؒ اُن خوش قسمت انسانوں میں سے ہیں جنہوں نے دنیا کی جاہ و حشمت اور نام و نمود کو ٹھکرا دیا لیکن شاہانہ اعزاز و تکریم نے خود ان کے پاؤں چومے اور دُنیا بھر میں اُن کی شہرت پھیلی اور صدیوں تک پھیلتی گئی۔ وہ متصوفین کے سرتاج گردانے گئے۔ ان سے پہلے اسلامی تصوف کم از کم تین سو سال تک بڑھتا اور نشو و نما پاتا رہا۔ اور بارہویں تیرھویں صدی میں اپنے معراجِ ترقی پر پہنچ گیا۔

غزالیؒ (المتوفی ۱۱۱۱ء) اور ابن العربیؒ (م ۱۲۴۰ء) اور رومیؒ اسلام کے تین سب سے بڑے صوفی مانے گئے ہیں اور سنائیؒ (م ۱۱۵۰ء) اور فرید الدین عطارؒ (م ۱۲۳۰ء) اور رومیؒ (۱۲۰۷ء تا ۱۲۷۳ء) سب سے بڑے تین صوفی شاعر تسلیم کئے گئے ہیں۔ رومیؒ مفکر بھی تھے اور شاعر بھی اور بعض باتوں میں وہ ان تمام نامور بزرگوں سے سبقت لے گئے۔ اُن کی ہر دلعزیزی کا یہ عالم ہے کہ آج کوئی اسلامی ملک ایسا نہیں جہاں اُن کا نام عزت و محبت سے نہ لیا جاتا ہو۔ وہ وسط ایشیا میں ازبک زبان بولنے والے ترکوں کے ملک میں پیدا ہوئے۔ اُن کا شجرۂ نسب حضرت ابوبکر صدیقؓ سے جا ملتا ہے۔ اُن کی والدہ خوارزمی ترک تھیں۔ انہوں نے خود ایرانی زبان میں لکھا، انہوں نے یونانیوں کی حکمت اور عربوں کی علمیت سے استفادہ کیا، قرآن کو اپنا رہنما بنایا اور بالآخر سلجوقی ترکوں کی مہمان نواز اور قدر شناس قوم کے درمیان اپنی زندگی کے دن گزارے اور دنیا کو اپنا روحانی پیغام دیا۔ لیکن صرف یہی چند قومیں اُن سے فیض یاب نہ ہوئیں۔ اُن کی وفات کے تین سال بعد اُن کا مُعتقد احمد رومیؒ ہندوستان گیا جہاں وہ پچاس برس رہ کر فوت ہوا اور جہاں اس نے مولانا کی مثنوی پر پہلی شرح الموسوم بہ "دقائق الحقائق در قائق الطرائق" غالباً ۷۲۵ھ (مطابق بہ ۱۳۲۵ء) میں لکھی۔ اس میں وہ لکھتا ہے "محمد رومیست نام دلستم" اور جس جگہ وہ رہا اس کا یوں ذکر کرتا ہے "نام آں خطہ عوض لو دا سے کبار" (کیا یہ 'عوض' 'اودھ' ہے؟)

شرح کی ہر فصل کی ابتداء شارح نے یوں کی ہے ؎

این چنین فرمود مولانائے ما
کاشف اسرار رومی دلبر ما

پروفیسر آذرلوک نے مجھے بتایا کہ ترکیہ میں جب بھی لوگ مثنوی پڑھتے ہیں تو شروع کرتے وقت پہلے ہمیشہ یہ شعر پڑھتے ہیں۔

یہ شرف سب سے پہلے ہندوستان کے مسلمانوں کو حاصل ہوا کہ رومی کی مثنوی کی پہلی شرح وہاں لکھی اور پڑھی گئی۔ اس کے بعد بیسیوں ملکوں اور زبانوں میں رومی کا کلام چھپا اور اس پر متعدد شرحیں لکھی گئیں۔ یہاں اس بات کا ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ مولانا کی زندگی میں قونیہ کے 'مدرسہ اپلکی' میں ہندوستان کا ایک مسلمان صفی الدین محمد بن عبدالرحیم ہندی (۶۴۴ھ تا ۷۱۵ھ) بطور مدرس کے کام کرتا رہا۔ اس نے چند کتابیں بھی تصنیف کیں مثلاً 'نہایت الوصول الی علم الاصول' اور دمشق میں وفات پائی۔

آج پاکستان میں مسلمانوں کے ہر روشن خیال گھرانے میں رومی کی مثنوی کے قصے لوگوں کی زبان پر جاری ہیں۔ کم از کم رومی قاصد یا موسیٰ اور چرواہے کی کہانی کون ہے جو نہیں جانتا؟ کہانی بھی ہے اور اعلیٰ درجہ کا روحانی سبق بھی۔

پچھلے دن جب میں نے پروفیسر آذرلوک سے رومی کے متعلق چند کتابیں مستعار لیں اور تبادلہ خیالات کیا تو انہوں نے اپنے کتب خانے سے آخر میں مجھے ایک اور کتاب دیتے ہوئے کہا کہ رومی کے فلسفے پر اعلیٰ درجے کا مواد آپ اس کتاب میں پائیں گے۔ میں دیکھ کر حیران اور خوش ہوا کہ یہ کتاب مرے ہم وطن دوست خلیفہ عبدالحکیم کی انگریزی تصنیف "رومی کا فلسفہ" ہے جو لاہور (پاکستان) میں پہلے ۱۹۳۳ء اور دوبارہ حال ہی میں شائع ہوئی ہے۔

رومی سی بلند و بالا شخصیت کا اثر محض مسلمانوں تک محدود نہیں۔ مغرب کی کئی قوموں نے اُن سے خوشہ چینی کی ہے۔ اور ان کے متعلق مغرب میں خاصہ لٹریچر موجود ہے۔ اس کی تازہ ترین مثال یہ ہے کہ کیمبرج (انگلستان) کے پروفیسر آربری نے مرحوم فاضل اکمل پروفیسر نکلسن کی آخری کتاب رومی پر شائع کی ہے۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ یہ اس اخلاقی و روحانی سلسلے کی پہلی کتاب ہے جس کی بنیاد آکسفورڈ (انگلستان) کے علماء کی ایک جماعت نے حال میں رکھی ہے۔ تمہید عمومی میں کہا گیا ہے کہ دو عالمگیر جنگوں کے بعد اور لوگ دوسری قوموں اور بالخصوص اُن کی اخلاقی و روحانی اقدار سے بہرہ ور ہونے کے لئے ترس رہے ہیں۔ اقوام و افراد کا اخلاقی معیار کیا ہو؟ خدا اور انسان میں کیسے رابطہ پیدا کیا جائے؟ یہ اور ایسے ہی کئی سوال انسانوں کے سینوں میں روز و شب موج زن ہیں۔ اس سلسلے کی پہلی کتاب میں رومی کی زندگی پر ایک سرسری نظر ڈالی گئی ہے اور اسکے بعد ان کے روح پرور کلام سے ۹۹ جواہر پارے پیش کئے گئے ہیں۔ سات صدیوں کے بعد رومی کی روح ہنوز زندہ و تابندہ ہے۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں مولانا کے والدِ محترم اپنے کنبے سمیت ۱۲۲۸ء (۶۲۵ھ) میں قونیہ پہنچے۔ تین سال بعد انہوں نے انتقال فرمایا۔ رومیؒ نے پہلے اپنے فاضل باپ اور پھر ان کے شاگرد برہان الدین محقق (۱۲۳۲ء تا ۱۲۴۰ء) سے تصوف کی تعلیم پائی اور خود حلب اور دمشق بھی گئے یعنی تحصیل علوم میں جس جس سے اور جہاں جہاں بھی فائدہ اٹھا سکتے تھے اٹھایا۔ محقق کی وفات پر مولانا نے شیخ کا لقب اختیار کیا (۱۲۴۰ء)۔ لیکن ایک سچے طالبِ حق کی ساری عمر حصولِ علم اور حصولِ خیر میں گذرتی ہے۔ چنانچہ مولانا نے اپنے احباب و مصاحبین میں وقتاً فوقتاً ایسے نفوس کی طرف خاص توجہ کی جن میں انھیں روحانی جوہر چمکتے نظر آئے۔ تین ایسے اصحاب قابلِ ذکر ہیں۔ ان میں سب سے پہلے اور سب سے بڑے شمس تبریزی تھے (۱۲۴۴ء تا ۱۲۴۶ء)۔ جن سے مولانا نے ایک خاص روحانی رابطہ پیدا کیا۔ (۱۲۴۴ء تا ۱۲۴۷ء) یہاں تک کہ اپنے بے نظیر دیوان کی ساری غزلیات کو انھیں کے نام سے منسوب کر دیا۔ اس عجیب و غریب شخصیت کی نسبت کوئی نہیں جانتا کہ وہ کیسے روپوش ہو گئی لیکن مولانا پر اس واقعہ کا اثر ایسا شدید ہوا کہ گویا اُن کی زندگی میں ایک ذہنی انقلاب پیدا ہو گیا جس کا ذکر اُن کے نامور بیٹے سلطان ولد نے بڑے موثر لفظوں میں کیا ہے۔ افلکی کا کہنا ہے کہ مولانا نے طریقت مولویہ اور اس کے ولگداز سماع کا سلسلہ شمس تبریزی کی یاد ہی میں قائم کیا۔ تبریزی کی جدائی کے چند

سال بعد مولانا نے صلاح الدین زرکوب کی طرف توجہ کی جو سات آٹھ سال تک (۱۲۵۲ء تا ۱۲۵۹ء) اُن کے خلیفہ رہے۔ اس کے بعد غالباً ۱۲۵۹ء سے مولانا کی خاص مصاحبت کا شرف حُسام الدین کو حاصل ہوا جو اُن کی رحلت تک اُن کے معتمد اور مثنوی کے کاتب بنے رہے اور جن کا ذکر بار بار اس مشہور تصنیف میں محبت اور عقیدت کے لفظوں میں کیا گیا ہے۔

مولانا کے انکسار، دوست داری، محبت کیشی اور حقیقت جوئی کا یہ عالم تھا کہ وہ ہر مردِ عارف کو اپنا رہنما اور ہر مصاحب کو اپنا مشیر و ہم نوا سمجھتے تھے۔ یہی ایک پُرخلوص اور عظیم المرتبت انسان کی نشانی ہے کہ وہ کبھی اپنے آپ کو سب سے بڑا نہیں سمجھتا۔ بلکہ چھوٹے سے چھوٹے ہم جنسوں میں بھی اخلاقی خوبیوں کے نشان پا لیتا ہے۔ رومیؒ کے انہیں اوصاف نے انہیں اسلامی دنیا کا ایک روشن ترین ستارہ بنا دیا اور اس لئے متعدد اسلامی قومیں ان سے ایک مخصوص رابطہ قائم کرنا چاہتی ہیں لیکن چاند تارے تو ساری دنیا پر نور افشانی کرتے ہیں پھر ہم کیوں نہ کہیں کہ رومیؒ ساری دنیا کا محبوب شاعر ہے!۔

مولانا کی علمی تصنیفات میں دیوانِ شمس تبریز، مثنوی اور رُباعیات خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ مثنوی معنوی کا دفتر اول ۱۲۵۸ء تا ۱۲۶۱ء لکھا گیا، دفتر دوم ۱۲۶۳ء میں اور باقی چار دفتر مولانا کی وفات (۱۷ دسمبر ۱۲۷۳ء) تک تکمیل کو پہنچے۔ دیوان میں تقریباً ۲۵۰۰ غزلیات اور مثنوی میں تقریباً ۲۵۰۰۰ اشعار ہیں۔ رُباعیات کی تعداد ۱۶۰۰ کے قریب ہے۔

ایک مغربی نقاد کی رائے ہے کہ ادبی و فنی لحاظ سے دیوان کو مثنوی پر فوقیت حاصل ہے اور تا حال اس کی طرف کافی توجہ نہیں دی گئی۔ ایک مشرقی نقاد نے مثنوی کے طرزِ تحریر کو بہت پیچیدہ و ادق پایا ہے۔ لیکن بایں ہمہ مثنوی وہ بحرِ ذخار ہے جس میں ہر شخص کو اپنی بساط کے مطابق کچھ نہ کچھ ضرور مل جاتا ہے۔ اس میں سکون بھی ہے اور طوفان بھی پانی پر تیرتے پرندے بھی ہیں اور گہرائیوں میں چھپے ہوئے موتی بھی۔ دنیا پیچیدہ ہے زندگی پیچیدہ ہے پھر انسانی فطرت پیچیدہ ہے پھر ان تصویروں میں سادگی حُسن کے ساتھ پیچیدگی کیسے نہ در آئے؟

مختلف ممالک میں مولانا کی جو تصنیفات شائع کی گئی ہیں اُن کی اشاعت اور تدوین و شرح میں علاوہ یورپی ممالک کے اسلامی ہند، پاکستان ایران اور ترکیہ کی مساعی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ انقرہ میں پروفیسر اوزلوک کے ہاں میں نے مولانا کے متعلق چند ایسی کتابیں بھی دیکھی ہیں جو غالباً نایاب ہیں۔ ترکیہ مولانا کی یادگاروں کا وطن ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کے متعلق جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں ان کتب کا کم از کم ایک ایک نسخہ یہاں کے ایک خاص پبلک کتب خانے میں منگوا کر محفوظ کیا جائے۔

حال ہی میں ترکیہ میں مولانا کی یاد کو تازہ کرنے کی متعدد کوششیں کی گئی ہیں۔ چنانچہ قونیہ حلق ایوی کی طرف سے مولانا کے متعلق ترکی زبان کی جو کتابیں مجھے ہدیتہً دی گئی ہیں اُن میں ۱۹۴۲ء کی طبع شدہ کتاب "مولانا" میں مختلف انشا پردازوں نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جن کی میں نے چند ترجمان دوستوں کے ذریعے سے خوشہ چینی کی۔ اس دلچسپ مجموعے کے مضامین زیادہ تر عقیدت مندانہ ہیں لیکن چند علمی و محققانہ مضامین بھی ہیں۔ وزیر تعلیم نے لکھا ہے کہ بچپن کے زمانے میں مولانا کی آواز اپنے دل میں سنتا آیا ہوں اور انہیں اپنی زندگی کا ایک جزو سمجھتا رہا ہوں۔ قونیہ کے وکیل ملت نے لکھا ہے کہ وہ ایک آزاد روح اور نور ہیں۔ اس دنیا میں جو نفرت تعصب اور حرص و ہوا کا شکار ہے، اُن کی شاعری اور موسیقی عشق کی روشنی ہے وہ صداقت و خلوص کے شیدائی ہیں اور ہر قوم اُن کے جذبات میں اپنے خیالات کی جھلک دیکھ سکتی ہے۔ دوسرے لکھنے والوں نے مولانا کے افکار کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ ترکی قوم سے مولانا کا رشتہ، ترکی ادب اور شاعری اور موسیقی پر اُن کے اور اُن کی طریقت کے گہرے اثرات مغربی فلسفیوں سے اُن کی طرزِ فکر کا موازنہ ان مضامین کے علاوہ دیوان و مثنوی سے دلچسپ اقتباسات ہیں اور ان پر تبصرہ کیا گیا ہے۔ پھر ان کی تربت کی طرزِ تعمیر کا تذکرہ ہے اور اُن کی

تصاویر کا ذکر کیا گیا ہے کہ موجودہ تصاویر فرضی ہیں اصلی نہیں۔ نیز مولانا پر نظمیں ہیں اور تخیلی اور فلسفیانہ مضامین ہیں۔ ایک عقیدت مند لکھتا ہے: محسن نیکی اور صداقت کے لئے ہمارے جذبات وطن۔ قوم اور نوع انسان کے لئے ہماری محبت یہ سب اولیں منزلیں ہیں اس راہ کی جسے مولانا نے عشق الٰہی کے نام سے موسوم کیا ہے۔"

ایک اور مقالے میں کہا گیا ہے کہ "مولانا ایک فلسفی نہ تھے بلکہ ایک صوفی تھے۔ آج کل یہ ایک فیشن ہو گیا ہے کہ فلسفیانہ طور پر ہر چیز کے بال کی کھال اتاری جائے۔ کیا مولانا نے نہیں کہا؎

فلسفی منکر شود در فکر و ظن

گو برو سر را بر آں دیوار زن

ایک اور جگہ لکھا ہے کہ مولانا کو پڑھنا اور سمجھنا کافی نہیں۔ ان کے کلام کو اپنے عمل میں تبدیل کرو اور محسوس کرو تو پھر تم سمجھ سکو گے کہ اس کے اصلی کیا معنی ہیں؟"

پھر اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ مولانا کو صرف دوسرے کی مدد لئے بغیر ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ مولانا خاک رہ احمد مختار ہیں، بندۂ قرآن ہیں، مستِ عشقِ حقیقی ہیں۔ وہ اختیار کے قائل ہیں: ع

فعلِ حق و فعلِ ما ہر دو ببیں

مجھے یہ سن کر خوشی ہوئی ہے کہ یہ تجویز کی گئی ہے کہ آئندہ سال مولانا کے یوم پیدائش پر (۳۰ ستمبر ۱۹۵۱ء کو) قونیہ میں ایک عام جلسہ کیا جائے جس میں مولانا کے کلام اور طریقت سماع کے دلکش نمونے پیش کئے جائیں۔ جب ساری علمی دنیا مولانا کی قدر کر رہی ہے تو ترکیہ کیسے اپنے ایک عظیم الشان انسان کی یاد کو یوں تازہ نہ کرے؟

دنیائے حاضر رومی کی روحانیت کی محتاج ہے۔ رومی ارتقا کا قائل ہے۔ اختیار و سعی کا علمبردار ہے، خودی اور آزادی پر زور دیتا ہے، خودار ہے، وادار ہے لیکن وہ مادہ پرست نہیں، مادیت کا غلام نہیں، حقیقت کا متلاشی ہے، خدا میں فنا نہیں ہونا چاہتا، خدا سے اتحاد چاہتا ہے۔ اپنے اصل کی طرف رجوع کرتا ہے۔ یہ ہے صحیح انسانی ترقی۔ یہ راہ بڑی مشکل راہ ہے اس میں عقل صرف تھوڑی دور تک کام آتی ہے۔ اس کٹھن منزل میں صرف عشق رہنمائی کر سکتا ہے۔ اور یہ حاصل ہو تو ہر شخص مرد عارف بن سکتا ہے۔

اس تحصیل کے لئے رومی کی تعلیم کیا ہے؟ محض عقل کے پیچھے نہ دوڑو۔ ایمان پیدا کرو؎

تا بکے از حکمتِ یونانیاں

حکمتِ ایمانیاں را ہم بخواں

روح کا وجود ماورائے عقل ہے؎

تو مکانی اصل تو در لا مکاں

ایں دکاں بر بند و بکشا آں دکاں

ساعت از بے ساعتی آگاہ نیست

زاں کہ آں سو جز تحیر راہ نیست

یہاں تحیر اور تیقن کام دے گا نہ کہ تعقل؎

زیرکی بفروش و حیرانی بخر

زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم ست

وہ عقل سے ایک حد تک کام ضرور لیتا ہے، ارتقا کو سمجھتا ہے؎

از جمادی مردم و نامی شدم

در نما مردم بحیواں سر زدم

لیکن وہ حیوان سے انسان اور انسان سے فرشتہ بننا چاہتا ہے اور پھر؎

بار دیگر از ملک قرباں شوم

آنچہ اندر وہم ناید آں شوم

وہ جہد للبقائے واقف ہے؎

ایں جہاں جنگ ست کل چوں بنگری

ذرہ با ذرہ چو دیں با کافری

کوشش کا مؤید ہے اور اختیار پر مصر؎

گفت پیغمبر کہ چوں کوبی درے
عاقبت زاں در بروں آید سرے
چوں ز چاہے می کنی ہر روز خاک
عاقبت اندر رسی در آبِ پاک
چوں دریں رہ پائے خود لشکستۂ
ہر کہ می خندی چو یارا بستۂ
سعیٔ شکرِ نعمتِ قدرت بود
جبرِ تو انکارِ آں نعمت بود

لیکن جبر اور اختیار ہے کیا؟ جبر محض قانونِ حق ہے جبر نہیں ہے؛ ؎

ایں معیت با حق است ایں جبر نیست
ایں تجلیٔ مہ است ایں ابر نیست

جو حقیقت شناس ہیں وہ جبر کو سمجھ کر اختیار حاصل کر لیتے ہیں دیکھو قطرہ صدف میں بند ہو کر ہی گوہر بنتا ہے: ؎

اختیار و جبر ایشاں دیگر است
قطرہ ہا اندر صدفہا گوہر است

حقیقت کیا ہے اپنے دل میں دیکھ لے: ؎ع

گر تو خواہی از درونِ خود بخواں
چارہ آں باشد کہ خود را بنگریم ؛ع

لیکن اپنے آپ کو دیکھنا آسان نہیں،۔ ع

آدمی صد بار خود پنہاں تر است
رو تو زنگار از رُخِ خود پاک کُن ؛ع

خودی کی قوت زبردست ہے، وہی منبع و مرجع ہے سب قوتوں کا۔ اسے مادی اعانت کی ضرورت نہیں؛ ؎

بادہ از ما مست شد نے ما ازو
قالب از ما ہست شد نے ما ازو

لیکن اس خود شناسی کا کیا طریقہ ہے؟ حرص و ہوا کو چھوڑ دے، اعلیٰ اقدار کی آرزو پیدا کر، اس خدا سے لو لگا لے جو منتہائے کمال

ہے۔ یہ آرزو اور یہ لگن عشق ہے جو سب رکاوٹوں کو توڑ پھوڑ کے رکھ دیتا ہے: ؎

بند بگسل باش آزاد اے پسر
چند باشی بندِ سیم و بندِ زر
ہر کرا جامہ ز عشقے چاک شد
اُو ز حرص و عیب کلی پاک شد
شاد باش اے عشقِ خوش سودائے ما
اے طبیبِ جملہ علتہائے ما
جسمِ خاک از عشق بر افلاک شد
کوہ در رقص آمد و چالاک شد
آتشے از عشق در جاں بر فروز
سر بسر فکر و عبادت را بسوز
ملتِ عشق از ہمہ دیں ہا جدا ست
عاشقاں را ملت و مذہب خُداست

اور خدا کی بابت زیادہ سوچنا بیکار و بے معنی ہے: ؎

ہر چہ اندیشی پذیرائے فناست
آنچہ در اندیشہ ناید آں خداست

انسان کی زندگی کا منتہا خدا کا قرب ہے کیونکہ: ؎

جزو از کل قطع شد بیکار شد
عضو از تن قطع شد مردار شد
ہستی ات در ہست آں ہستی نواز
ہمچو مس در کیمیا اندر گداز

لیکن خدا کی قربت و وصال سے انسان خدا میں فنا نہیں ہو جاتا: ؎

رنگِ آہن محوِ رنگِ آتش است
رنگِ آتش دارد و آتش وش است

یہ عشق جو ہمارا مبدا و منتہا ہے جو علاجِ جملہ علت ہائے ما ہے ایک قسم کا جنون ہے جس کے حصول اور جس میں انجذاب کا ایک طریقہ طریقت

مولویہ، کے نزدیک سماع ہے۔ موسیقی کے جوش و سرور میں انسان زندگی اور حقیقت کی ایک جھلک دیکھ پاتا ہے، رومی کی بعض غزلیات کس قدر وجد آور ہیں: ؎

عاشق بیا عاشق بیا تا درد تو کم تر کنم
یارِ تو گردم بعد ازیں حالِ ترا بہتر کنم
عاشق بیا عاشق بیا دل را بما تسلیم کن
تا دلبری آموزمت ہمچوں خودت دلبر کنم
عاشق بیا عاشق بیا قربانِ من شو تا ترا
جانے دہم از جانِ خود عمرِ ترا خوش تر کنم
باز آمدم باز آمدم مخذا حنون العاشقین
چوں مرغ شہباز آمدم مخذا حنون العاشقین
لاہوت بِمن ناسوت شد ناسوت من لاہوت شد
جام خدایم قوت شد مخذا حنون العاشقین

اس سے زیادہ اور کچھ پوچھا جائے تو مرشدِ عارف شاید یہی کہہ دے گا کہ: ؎

با پیرِ خرد نہفتہ میگفتم دوش
کز من سخنِ سرِّ جہاں ہیچ مپوش
نرمک نرمک مرا ہمی گفت بگوش
دانستنی ست گفتنی نیست خموش

اس آتشِ عشق میں کود پڑنا چاہیئے، عشق کی بلاؤں سے پرہیز نہ کرنا چاہیئے: ؎

عشق آں موشس ترکز و بلا ہا خیزد
عاشق نبود کہ از بلا پرہیزد
مردانہ کسے بود کہ در شیوۂ عشق
چوں عشق بجاں رسد ز جاں برخیزد

زندگی عشق ہی سے نمودار ہوئی: ؎
گرنبودے عشق ہستی کے بدے
اور عشق ہی سے قائم رہے گی: ؎

عشق ازل است و تا ابد خواہد بود
جوئندۂ عشق بے عدد خواہد بود
فردا کہ قیامت آشکارا گردد
ہر کس نہ کہ عاشق است رد خواہد بود

دورِ حاضر میں مولانا جلال الدین رومی کے پیغام کو سمجھنے پرکھنے اور پھیلانے میں پاکستان کے مفکر و شاعرِ اعظم اقبالؒ نے خاص کام کیا ہے۔ اقبالؒ مشرقی و مغربی فلسفے اور اسلامی و غیر اسلامی افکار کے گہرے مطالعہ کے بعد قرآن کو اپنا رہنما، پیغمبرِ اسلام کو اپنا محبوب اور رومی کو اپنا مرشد قرار دیتا ہے۔ اس بنیاد پر وہ اپنے فلسفۂ خودی کی ایک شاندار تعمیر کھڑی کرتا ہے اور ملتِ مسلمہ کی سوئی ہوئی قوتوں کو بیداری کا پیام دے کر جملہ نوعِ انسان کی پُر امن خدمت کے لئے تیار کرتا ہے۔ آج کل کے زمانے میں اگر کسی کو رومی کا کلام و پیام سمجھنا ہو تو اسے چاہیئے کہ وہ پہلے رومی کو پڑھے اور پھر اقبال کو۔ دُنیائے معاصر کی مقتضیات ضروریات کے مطابق رومی اقبال کی زبان سے بولتا ہے اور زندگی کے دشوار گزار سفر میں ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئیے کہ دورِ حاضر میں رومی کا ایک خلیفہ پاکستان میں پیدا ہوا جس نے مشیتِ ایزدی سے اقبالؒ کا نام پایا۔ اس نے اسلام کے نام پر اپنی شاعری کی صورت میں تصوف و فلسفہ کا ایک بھڑکتا ہوا شعلہ دنیا کے سامنے پیش کیا۔

اقبالؒ کا فلسفۂ حیات "اسرارِ خودی" میں بیان کیا گیا ہے جو مثنوی کی بحر میں لکھی گئی اور جس کی تمہید میں شاعرِ فردا' اپنی شبِ خاموشی' میں یہ رومی کے اس سخنِ پرسوز سے آتش بہ پیراہن ہوا: ؎

در گرہ ہنگامہ داری چوں سپند
محملِ خود بر سرِ آتش بہ بند
سنگ شو آئینۂ اندیشہ را
بر سرِ بازار بشکن شیشہ را
نالہ را انداز نو ایجاد کن
بزم را از ہائے و ہو آباد کن

پھر رموزِ بیخودی کے عین شروع میں جس میں ربطِ فرد و ملت کا سبق دیا گیا ہے رومی کا یہ شعر سرنامہ کے طور پر لکھا گیا ہے: ؎

ملاحظہ ہو

جہد کن در بے خودی خود را بیاب
زود تر واللہ اعلم بالصواب

"پیام مشرق" میں رومیؒ کے تصوف کو ان لفظوں میں بوعلیؔ کے فلسفے پر ترجیح دی گئی ہے ؎

بوعلی اندر غبار ناقہ گم
دست رومی پردۂ محمل گرفت
ایں فرو تر رفت و تا گوہر رسید
آں بگردابے چو خس منزل گرفت
حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

پھر ارمغان حجاز میں رومیؒ اور گوئٹےؒ کی ملاقات ہوتی ہے ؎

گفت رومیؒ اے سخن را جاں نگار
تو ملک صید استی و یزداں شکار
ہر کسے از رمز عشق آگاہ نیست
ہر کسے شایان ایں درگاہ نیست
"داند آں کو نیک بخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است"

جاوید نامہ جو بعضوں کے نزدیک اقبالؒ کی بہترین تصنیف ہے۔ تمام تر رومیؒ کے رنگ و بو سے آراستہ ہے اس میں شاعر رومیؒ کی معیت میں عالم بالا کی سیر کرتا ہے۔ ارواح سے ہم کلام ہوتا ہے۔ اور گویا رومیؒ ہی کی اعانت سے کائنات کے معنوں کو سمجھتا ہے۔ دیکھیے کس طرح اقبالؒ رومیؒ کے منہ سے اپنا فلسفہ بیان کرتا ہے۔ ؎

زندۂ یا مردۂ یا جاں بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہد اول شعور خویش تن
خویش را دیدن بنور خویش تن
شاہد ثانی شعور دیگرے
خویش را دیدن بنور دیگرے
شاہد ثالث شعور ذات حق
خویش را دیدن بنور ذات حق

پیش ایں نور ار بمانی استوار
حی و قائم چوں خدا خود را شمار

اور جسمانی زندگی کے مقابل میں روحانی زندگی کے متعلق کہتا ہے ؎

زادن طفل از شکست اشکم است
زادن مرد از شکست عالم است

فلک قمر پر پہونچ کر ؎

گفت رومی از گماں پاک شو
خوگر رسم و رہ افلاک شو
چشم اگر داری بیا بنمایمت
در تراز دیدہ پوشیدنی ست
ہر کجا رومی برد آنجا برو
یک دو دم از غیر او بیگانہ شو

پس اقبالؒ اپنے تئیں رومیؒ کے سپرد کر دیتا ہے ؎

رومی آں عشق و محبت را دلیل
تشنہ کاماں را کلامش سلسبیل

کہیں پیر رومیؒ آں سراپا جذب و درد

کہیں ؎ پیر رومیؒ آں امام راستاں
آشنائے ہر مقام راستاں

الغرض وہ دونوں زمزمۂ انجم سننے کے بعد فلک قمر پر جاتے ہیں جہاں وہ عارف ہندی سے ملتے ہیں، نوائے سروش سنتے ہیں وادی یرغمید میں جاتے ہیں اور یہاں طاسین نبوت" دیکھتے ہیں اور یہاں بدھ زرتشت، مسیحؑ اور محمدؐ کی تعلیمات سے بہرہ اندوز ہوتے

ہیں۔

پھر رومیؒ اور اقبالؒ فلکِ عطارد پر جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا سے ملتے ہیں۔ سعید حلیم پاشا کہتا ہے ؎

غربیاں را زیرکی سازِ حیات
شرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

فلکِ زہرہ پر وہ فرعون اور کچنر سے ملتے ہیں۔ وہیں درویش سوڈانی آکر کہتا ہے ؎

خاکِ بطحا خالدے دیگر بزاے
نغمۂ توحید را دیگر سراے

فلکِ مریخ پر وہ ایک پیر مردِ باریش حکیم مریخ سے ملتے ہیں جو انہیں بتاتا ہے کہ ؎

کس دریں جا سائل و محروم نیست
عبد و مولا حاکم و محکوم نیست

اور جب شاعر کہتا ہے کہ محرومی و محکومی تقدیرِ حق ہیں تو حکیم مریخ جواب دیتا ہے کہ ؎

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست
زاں کہ تقدیراتِ حق لا انتہاست
ارضیاں نقدِ خودی در باختند
نکتۂ تقدیر را نشناختند
شبنمی؟ افتندگی تقدیرِ تست
قلزمی؟ پائندگی تقدیرِ تست
زندگانی چیست؟ کانِ گوہر است
تو امینی صاحبِ او دیگر است

طبعِ روشن مردِ حق را آبروست
خدمتِ خلقِ خدا مقصودِ اوست

اس پر رومیؒ کہتا ہے ؎

مذہبِ عصرِ نو آئینے نگر
حاصلِ تہذیبِ لادینے نگر
زندگی را شرع و آئین است عشق
اصلِ تہذیب است دیں دین است عشق

فلکِ مشتری پر وہ اردو شاعر غالب اور طاہرہ اور منصور حلاج سے اور پھر ابلیس سے ملتے ہیں۔ نالۂ ابلیس یوں شروع ہوتا ہے ؎

اے خداوندِ صواب و ناصواب
من شدم از صحبتِ آدم خراب

اور یوں ختم ہوتا ہے ؎

اے خدا یک زندہ مردِ حق پرست
لذتے شاید کہ یابم در شکست

فلکِ زحل پر وہ اسلامی ہند کے چند غداروں سے ملتے ہیں اور پھر روحِ ہندوستان نالہ و فریاد کرتی ہوئی آتی ہے۔ اس کے بعد اقبالؒ و رومیؒ "آں سوئے افلاک" پہنچ جاتے ہیں اور یہاں پہنچنے سے ل کر وہ اسلامی دور کے حامی پنجاب کی بیٹی شرف النساء سے دوچار ہوتے ہیں جو کہتی ہے ؎

مومناں را تیغ با قرآں بس است
تربتِ ما را ہمیں ساماں بس است
ایں دو قوت حافظِ یک دیگر اند
کائناتِ زندگی را محور اند

پھر خسرا ہمدانی، غنی کشمیری اور برتری ہری سے اور سلاطینِ مشرق نادر ابدالی اور ٹیپو سلطان سے ملاقات ہوتی ہے۔ آخر میں شاعر ندائے ربانی سنتا ہے ؎

مردِ حق برندہ چوں شمشیر باش

خود جہانِ خویش را تقدیر باش

زندگی خواہی خودی را پیش کن

چار سو را غرق اندر خویش کن

باز بینی من کیم تو کیستی

در جہاں چون مردی و چون زیستی

خاتمہ کتاب پر اقبالؒ نے اپنے بیٹے جاوید سے خطاب کرتے ہوئے اپنے لختِ جگر کو خودی اور جد و جہد کی تعلیم دی ہے: ؎

منکرِ حق نزدِ ملا کافر است

منکرِ خود نزدِ من کافر تر است

شیوۂ اخلاص را محکم بگیر

پاک شو از خوفِ سلطان و امیر

زندگی جز لذتِ پرواز نیست

آشیاں با فطرتِ او ساز نیست

رُومی کی طرح اقبالؒ نے بھی علم و عقل کی قوت کو تسلیم کیا لیکن یہ بھی دیکھا کہ زندگی میں ایک اور اس سے بہت بڑی قوت کارفرما ہے ؎

خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبریل

اگر ہو عشق سے محکم تو صورِ اسرافیل

سب سے پہلا سوال جو لوگ عام طور پر کرتے ہیں یہ ہوتا ہے کہ انسان کیسے پیدا ہوا، دُنیا کی ابتدا کیسے ہوئی؟ لیکن اقبالؒ کو یہ تشویش نہیں ؎

خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے

کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے

یہ نہ سوچتے رہو کہ ہم کہاں سے آئے۔ یہ دیکھو کہ ہم کہاں جا رہے ہیں۔ ہماری زندگی کا مقصد کیا ہے؟ کیوں کہ یہ ہمارے اختیار میں ہے۔ پھر انسان یہ سوچتا ہے کہ دُنیا کہاں سے آئی اُسے کس نے پیدا کیا؟ خدا نے؟ تو وہ کیسے پیدا ہوا؟ اقبالؒ کہتا ہے یہ سوچ بچار یہ دوڑ دھوپ فضول ہے ؎

کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی

کہ او پیداست تو زیرِ نقابی

تلاشِ او کنی جز خود نہ بینی

تلاشِ خود کنی جز او نہ یابی

خدا اور خودی کا تعلق کیا ہے: ؎

خودی را از وجودِ حق وجودے

خودی را از نمودِ حق نمودے

نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر

کجا بودے اگر دریا نبودے

اور زندگی کا مقصد کس خوبصورتی سے بیان کیا ہے: ع

ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب

اور دین کیا ہے: ؎

چیست دیں؟ دریافتن اسرارِ خویش

زندگی مرگ است بے دیدارِ خویش

تم خدا کو کیا ڈھونڈ رہے ہو؟ ع

ما از خدائے گم شدہ ایم او بہ جستجوست

اور دُنیا کو کیا دیکھتے ہو؟ ع

اپنی دُنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے

اقبالؒ کا پیغام ہے کہ انسان اپنے دل میں شدت کی آرزو اور یقینِ محکم پیدا کرے اور پھر اپنے منتہا کے لئے روز و شب تگ و دو کرتا رہے یہی زندگی ہے ع

دل ز سوزِ آرزو گیرد حیات

انسان کی کمزوری کیا ہے؟ شکوک و شبہات: ع

آدم بمیرد از بے یقینی ع

یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے

یقین و ایمان پیدا ہو تو کائنات کی تسخیر آسان ہے ؎

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے۔ مومن کی یہ پہچان کہ گم اُس میں ہیں آفاق لیکن ایسی قوت حاصل کرنے کے لئے اُس آرزو کی حاجت ہے جس کا نام عشق ہے۔ دل عشق سے بہرہ مند ہو تو اُس کے لئے زندگی کی ایک ایک مشکل دور ہو جاتی ہے ؎

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رَو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق دمِ جبرئیل عشق دلِ مصطفےٰ
عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام

حقیقی عشق ہو تو مذہب کا مسئلہ حل ہو جاتا ہے ؏

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی

اور ؎

مسلم از عاشق نباشد کافر است

عشق سے انسان کی قوت ہزار گنا بڑھ جاتی ہے ؎

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں

عشق زندگی کے ساحل پر چہل قدمی نہیں کرتا، وہ خود بڑھ کر اُس کے طوفانوں میں غوطہ زن ہوتا ہے ؎

بدریا غلط و با موجش درآویز
حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

لاؤں وہ تنکے کہیں سے آشیانے کے لئے
بجلیاں بے تاب ہیں جن کو جلانے کے لئے

اور یہ اس لئے کہ انسانی رُوح کی بالیدگی دار تقاء مصائب و مساعی ہی سے ممکن ہے ؎

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا
مرا در کعبہ و بت خانہ می نالد حیات

تا ز بزمِ عشق یک دانائے راز آید بروں

اس مقام پر پہنچ کر انسان آزاد ہو جاتا ہے ؎

من بندۂ آزادم عشق است امامِ من
عشق است امامِ من عقل است غلامِ من

اور تقدیر کی گتھیاں حل ہو جاتی ہیں ؎

کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

بلکہ اقبالؒ انسان کو اس سے بھی دو قدم آگے لے جاتا ہے اور کہتا ہے کہ: ؎

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

لیکن یہ بلندی محض تفکر و مراقبے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ سعیِ پیہم سے ؎

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

اقبالؒ کا منتہائے نظر اسلامی نظریۂ اخوت ہے، لیکن وہ تنگ نظر نہیں۔ غیر مسلم کو کبھی حقارت سے نہیں دیکھتا ؎

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

وہ آزاد خیال ہے ؎

پُر سوز و نظر باز و نکوبین و کم آزار
آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند

لیکن وہ یہ بھی خوب سمجھتا ہے کہ ہر فرد کو ایک اخلاقی نظام کی ضرورت ہے اور ایک ایسی ملت سے وابستہ ہونے کی حاجت ہے جس کی بنا روحانیت پر رکھی گئی ہو ؎

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

اور ملت کے لئے ایک آئینِ ملت کی ضرورت ہے ؎

برگِ گل شد چوں ز آئین بستہ شد
گل ز آئین بستہ شد گلدستہ شد

اقبالؒ کا آئینِ ملی قرآن پر مبنی ہے لیکن جیسا کہ اُس نے اپنے مشہور سات انگریزی لکچروں میں واضح کیا ہے صحیح اسلامی نظام جو اجتہاد کی روشنی میں زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے ؎

یہی نشاں ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں اُن کی تقدیریں
کمالِ صدق و مروت ہے زندگی اُن کی
معاف کرتی ہے فطرت بھی اُن کی تقصیریں

اقبالؒ چاہتا ہے کہ ہم اپنی قومی روایات کی بنا پر آزادانہ طور پر اپنا مستقبل تعمیر کریں ؎

یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے

اقبالؒ نے چالیس سال سے زائد مدت ہوئی جب کہ مسلمان قومیں ابھی روبہ انحطاط تھیں اُن سب کی آنے والی آزادی کی یوں پیشین گوئی کی تھی ؎

سفینۂ برگِ گل بنا لے گا قافلہ مورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہوگا

اور اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد مسلمانوں کے اتحاد اور اسلام کی ترقی کی بشارت بھی ہمیں دی تھی ؎

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

کیا ہم اپنے ان روحانی و قومی رہنماؤں کی آواز کو گوشِ ہوش سے سنیں گے اور منظم و مستحکم ہو کر دنیا کی بین الاقوامی مجلس میں امنِ عالم اور اخوتِ انسانی کے علم بردار بنیں گے ؎

تیری فطرت امیں ہے ممکناتِ زندگانی کی
جہاں کے جوہرِ مضمر کا گویا امتحاں تو ہے!

—

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ امم کیا ہے
شمشیر و سناں اوّل، طاؤس و رباب آخر

"شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں ہے۔ اس جانور میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں (۱) خوددار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔ (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا (۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت پسند ہے (۵) تیز نگاہ ہے۔"

مکتوب اقبال۔ بنام ظفر علی صدیقی،
۱۲ر دسمبر ۱۹۳۶ء

"کل نیاز الدین خاں صاحب کا خط آیا جس سے معلوم ہوا کہ نظم خضر راہ آپ کو پسند نہیں۔ اور آپ کی رائے میں اس کے تمام اشعار بے لطف ہیں اور بعض غلط۔ غلط اشعار کے متعلق تو بہر حال عرض نہیں کرتا۔ آپ مجھے اغلاط سے آگاہ فرمائیں گے تو صحیح کر دوں گا۔ باقی آپ کے اعتراض کا پہلا حصہ صحیح ہے گو یا واقعی اس میں گرامی کے شایانِ شان نہیں۔ اگر کوئی اور آدمی یہ اعتراض کرتا تو مضائقہ نہ تھا۔ یہ اعتراض منصور کے لئے شبلی کا پھول ہے۔ آپ کو معلوم ہے کہ اس نظم کا بیشتر حصہ خضر کی زبان سے ادا ہوا ہے۔ اور خضر کی شخصیت ایک باعمل شخصیت ہے۔ وہ عمرِ دوام کی وجہ سے سب سے زیادہ تجربہ کار آدمی ہے اور تجربہ کار آدمی کا یہ خاصہ ہے کہ اس کی قوتِ تخیل کم ہوتی ہے اور اس کی نظر حقائق و واقعات پر جمی رہتی ہے اس لئے کلام میں اگر تخیل کی رنگینی ہو تو وہ فرضِ منصبی ادا کرنے سے قاصر رہے گا۔ پس اس کے کلام میں نکتہ گوئی اور حکمت تلاش کرنی چاہئے نہ تخیل اور خاص کر اس حالت میں جبکہ اس سے ایسے معاملات میں رہنمائی طلب کی جائے جن کا تعلق سیاسیات اور اقتصادیات سے ہو۔"

(مکتوب اقبال ۔ بنام مولانا گرامی

۱۴ مئی ۱۹۲۲ء


تو خورشیدی و من سیاره تو

اقبال کا مذہبی شعور

ڈاکٹر شوکت سبزواری

اقبال کا مذہبی شعور کچھ اس قدر گہرا، شدید اور ہمہ گیر ہے کہ جب تک صحیح ہمدردانہ تجزیہ کے بعد اس کی گہرائی، شدت اور اقبال کے فکری نظام میں اس کی وسعت دریافت نہ ہو اقبال کے ذہن اور اس کے پیغام کی روح تک رسائی کسی قدر دشوار ہے بعض خاصے ذہین اور ذمہ دار نقادوں نے لکھا ہے کہ اقبال کے فکر و فن کی تعمیر تین بنیادی عناصر سے ہوئی ہے اقبال کے مذہبی شعور کو میں ان میں زیادہ اہمیت دیتا ہوں۔ اس نے اقبال کے فکر کی تعمیر میں خصوصیت سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے۔

مذہب، رسوم و روایات یا اوہام و خرافات کا نام نہیں۔ مذہب نام ہے عرفان ذات و کائنات کا اور اگر امعان نظر سے کام لے کر مذہب کی حقیقت پر غور کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ مذہب محض عرفان نہیں، عرفان و عمل ہے۔ مذہب بنیادی طور پر، جیسا کہ اقبال نے اپنے آخری خطبے میں صراحت کی ہے، ایک خاص قسم کا طرز حیات ہے زندگی بسر کرنے کا فن، حقیقت سے نمٹنے اور اس تک رسائی حاصل کرنے کا واحد سنجیدہ وسیلہ" ہر شخص عالم ہو کہ عامی، قوانین قدرت کے مطابق زندگی گزارنے پر مجبور ہے صرف اتنی بات ہے کہ عالم قوانین قدرت اور ان کے گوناگوں اثرات سے باخبر ہوتا ہے اور عامی بے خبر۔ قوانین قدرت کے سامنے بے بسی میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔ مذہب یا یوں کہیے کہ برتر مذہب، انسان کو اس بے بسی سے نجات دلاتا اور اس کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ حقیقت سے آنکھیں چار کر سکے مذہبی زندگی کا یہ وہ کردار ہے جو ذیل کے شعر میں بے نقاب کیا گیا ہے:

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند

اور یہ شعر گویا اس کی شرح ہے:

کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسہ
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

قدرت کے قوانین کے سامنے انسان کی بے بسی جبر ہے اقبال نے اسے تقدیر کے نام سے یاد کیا ہے عام لوگ جبر مشیت کہتے ہیں یہ لفظوں کا فرق ہے جبر مشیت، جبر فطرت ہے مطلب یہ ہے کہ انسان فطری قوانین کی زنجیروں میں کچھ اس طرح جکڑا ہوا ہے کہ فطرت کی بے پناہ قہرمانی طاقت کے سامنے مجبور و مقہور نظر آتا ہے نشاد نو کے رنجیل کا ڈویل اور اس کی ذریت نے تو یہ کہہ کر گویا جبر فطرت کے سامنے سپر ڈال دی کہ جبر (DETERMINISM) کا شعور آزادی ہے۔ سائنس نت نئی ایجادات، انکشافات و تجربات کی پرانی زنجیروں کو گلا کر نئی زنجیریں ڈھالنے میں لگی ہوئی ہے۔ غالب کے لفظوں میں پانی کی روانی گویا پانی کے لئے زنجیر بن گئی ہے:

کشاکش ہائے ہستی سے کرے کیا سعی آزادی
ہوئی زنجیر موج آب کو فرصت روانی کی

اقبال کا یہ خیال ہے کہ برتر مذہب میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ فرد و جماعت دونوں کو آزادی سے ہمکنار کر سکے۔

مذہبی زندگی کے اقبال نے ایمان (FAITH) عرفان (THOUGHT) اور کشف و عیاں (DISCOVERY) تین

ارتقائی مدارج متعین کئے ہیں جن سے ایک فرد کی خودی کو درجہ بدرجہ گزرنا پڑتا ہے اولین درجہ ایمان ہیں، جس کو اسلام بھی کہہ سکتے ہیں، انسان مذہبی اصول و شرائع کو بے چون و چرا مان کر ان پر عمل پیرا ہوتا ہے یہ ارتقائے خودی کا درجہ اطاعت ہے:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرمان پذیری کس شود
آتش ار باشد ز طغیان خس شود
ہر کہ تسخیر مہ و پروین کند
خویش را زنجیری آئین کند

درجہ علم و عرفان میں جب مذہبی اصول و شرائع کی حقیقت نہاں انسان پر عیاں ہوتی ہے تو کائنات میں اسے ایک طرح کا توازن یا ہمواری نظر آتی ہے تیسری اور آخری منزل کے آتے ہی مذہبی اصول رچ بس کر انسان کی زندگی میں گھر کر لیتے ہیں اور وہ نیابت الٰہی کے درجے پر فائز ہو جاتا ہے:

نائب حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمران بودن خوش است
نائب حق ہمچو جان عالم است
ہستی او ظل اسم اعظم است
از رموز جزو و کل آگہ بود
در جہاں قائم بامر اللہ بود

مذہبی زندگی کی یہ آخری منزل دراصل برتر مذہب ہے اس کی شرح کرتے ہوئے اقبال نے جو موشگافیاں کی ہیں اور حیات و کائنات کے لاینحل عقدے حل کئے ہیں فلسفہ مذہب کی وہ ایک طویل داستان ہے میں اس کا صرف ایک باب بے نقاب کروں گا جس کی ہماری قومی زندگی میں بڑی اہمیت ہے۔

اقبال کے فکر کا یہ پہلو تو شاید ہی کسی کی نظر سے اوجھل ہو کہ اس کی اساس حرکت و ارتقا پر ہے اقبال کے نزدیک زندگی بہتے ہوئے دریا کی طرح رواں دواں اور ہر دم جواں ہے۔ اقبال مذہبی زندگی میں بھی روانی کے قائل ہیں۔

قدامت پرستی (CONSERVATISM) اور ارتقا میں پرانی دشمنی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ قدامت پرستی مذہب میں بھی اتنی ہی قبیح ہے جتنی انسانی زندگی کے دوسرے شعبوں میں مذہب حضرت آدم سے ہم تک عہد بعہد ترقی کرتا ہوا پہنچا اگر اس میں ارتقا کی صلاحیت نہ ہوتی تو نت نئے روپ دھارنے والی زندگی وہ ساتھ نہ دے سکتا اور حضرت آدم ابوالبشر خاتم الانبیا ہوتے ان کے بعد نہ کوئی رسول آتا اور نہ کوئی آسمانی کتاب نازل ہوتی۔ ویدوں کی طرح آغاز آفرینش ہی میں ام الکتاب نازل کر دی جاتی اور سامی مذاہب کی تاریخ میں محو و اثبات کا سلسلہ نہ چلتا۔

یمحو اللہ ما یشاء و یثبت و عندہ ام الکتاب: خدا اپنی مشیت کے مطابق ایک شریعت کو مٹا کر اس کی جگہ دوسری شریعت قائم کرتا ہے کہ وہ ام الکتاب کا مالک ہے۔

سلسلہ روز و شب کی طرح طویل سلسلہ محو و اثبات یعنی کتاب کے بعد کتاب اور شریعت کے بعد شریعت کا آنا اپنی جگہ اس امر کا ثبوت ہے کہ انسانی زندگی ہی میں ارتقا نہیں مذہب میں بھی ارتقا ہے۔ سماجی حالات میں الٹ پھیر کے ساتھ ہی شریعتیں بدل جاتی ہیں جب کوئی شریعت کسی قوم کے لئے سازگار نہیں رہتی اسے منسوخ کر کے دوسری ویسی ہی یا اس سے بہتر شریعت کا نفاذ کر دیا جاتا ہے۔

ما ننسخ من اٰیۃ او ننسھا نأت بخیر منہا او مثلہا:
ہماری سنت ہے کہ جب ہم کسی آیت (شریعت یا حکم) کو منسوخ کرتے یا مٹاتے ہیں تو اس جیسی یا اس سے بہتر آیت کا نفاذ کرتے ہیں۔

یہ تغیر، تبدل، یا انقلاب ارتقا کی زندگی اور جیسا کہ اقبال

سے لکھا ہے، اثبات ذات حق کی ایک بڑی علامت (ONE OF THE GREATEST SIGNS) ہے۔

اس منزل پر پہنچ کر کہا جا سکتا ہے، بلکہ کہا بھی گیا ہے، کہ جب تک دین کی تکمیل نہیں ہوئی تجدد اثبات کا سلسلہ جاری رہا۔ شریعت کے بعد شریعت آتی رہی۔ تکمیل دین کے بعد یہ سلسلہ منقطع ہو گیا۔ اسلامی شریعت آخری شریعت ہے اس میں رد و بدل اور نسخ و فسخ کی گنجائش نہیں۔ اس سلسلے میں اقبال نے اپنے ایک خطبے میں بڑی نازک، لطیف اور دقیق بحث کی ہے۔

اس میں شبہ کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے کہ اسلام خدا کا آخری پیغام ہے وہ فرد اور سماج دونوں کے لئے ایک جامع اور مکمل نظام حیات کی حیثیت رکھتا ہے لیکن کبھی اس پر بھی غور کیا گیا کہ ارتقا کی راہ پر تیزی سے حرکت کرنے والی موجودہ زندگی کے دور میں نظام حیات کی کی جامعیت کے کیا معنی ہیں؟ دین کی تکمیل جسے قرآن حکیم نے اتمام نعمت کہا ہے کیا ہے؟ ایک بنا بنایا، ترشا ترشایا، ٹھوس، جامد، ناقابل حرکت و سیر نظام حیات موجودہ زندگی کی روز افزوں تبدیلیاں کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ زندگی آگے بڑھ جائے گی اور جامد نظام حیات پیچھے رہ جائے گا۔ اسلام اس معنی میں مکمل نہیں کہ جامد ہے اس معنی میں مکمل ہے کہ حرکت پذیر ہے آگے بڑھنے اور ارتقا کرنے کی اس میں صلاحیت ہے زندگی کے ہر لحہ بدلنے والے تقاضوں کو پورا کرتا اور زندگی کو آگے بڑھاتا ہے اسلام تعمیر شدہ عمارت نہیں کہ حالات بدل جانے کی صورت میں ہمیں احساس ہو کہ مغرب کے رخ کوئی کھڑکی ہوتی تو ٹھنڈی اور تازہ ہوا مل سکتی۔ اسلام عمارتی سامان اور مسا. لے کی طرح ہے کہ مخصوص حالات، گرد و پیش، ماحول اور مواقع کے گوناگوں تقاضوں کے مطابق جب چاہیں اچھی سے اچھی عمارت بنا کر کھڑی کر لیں۔

کائنات کی طرح حیات کے بھی دو رخ ہیں ایک رخ قائم و دائم یا پائیدار ہے دوسرا متحرک، متلون اور ناپائیدار۔ اولین رخ توحید کی نمائندگی کرتا ہے۔ دوسرے رخ میں "اجتہاد" کی جھلک نظر آتی ہے اسلام نے زندگی کے ان دو رخوں کو ملحوظ رکھا ہے ایک طرف اسلام نے زندگی کی تنظیم کے لئے عام، جاندار، جامع، ابدی اصول ہمیں دیئے ہیں جن کے ذریعے سے بقول اقبال ہم اس بدلنے والی دنیا میں قدم جما سکتے ہیں۔ دوسری طرف ان اصولوں کو تغیر آشنا رکھنے کے لئے اس کا اختیار دیا گیا ہے کہ اجتہاد سے کام لے کر ان شرعی اصولوں کی روشنی میں صالح اور سازگار نظام کی تعمیر کی جائے۔ اسلامی زندگی ثبات و تغیر کے مقولات کی ہم آہنگی پر مبنی ہے جب تک یہ ہم آہنگی ہے اسلامی معاشرہ دن دگنی رات چوگنی ترقی کریگا۔

اس مختصر سی فرصت میں اسلام کے ابدی اصولوں پر بحث نہیں کی جا سکتی اور نہ اس کا امکان ہے کہ اجتہاد کے وہ تاریخی اور فلسفیانہ پہلو روشنی میں لائے جائیں جو اقبال کے خطبے میں زیر بحث آئے ہیں۔ اس کے لئے جداگانہ صحبت چاہیئے۔ عنوان کی نسبت سے صرف اتنا عرض کر سکتا ہوں کہ اقبال نے اپنے خطبے میں ایک سوال اٹھاتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ سوال آج تو صرف ترکوں کے سامنے ہے کل تمام اسلامی ممالک کے سامنے آئے گا اور اس کا جواب انہیں دینا ہوگا (سامعین کرام یہ فراموش نہ فرمائیں کہ پاکستان سب سے بڑا اسلامی ملک ہے) وہ سوال یہ ہے کہ کیا اسلامی قانون (شریعت) میں ارتقا کی صلاحیت ہے؟ اقبال نے سوال کے اشکال کا اعتراف کیا ہے لیکن ان کا جواب اثبات میں ہے وہ فرماتے ہیں اسلامی قانون ارتقا پذیر ہے وہ جامد نہیں متحرک ہے۔ حضرت رسالت پناہ کے حضور میں خلیفۂ ثانی حضرت رسالت پناہ کے حضور میں خلیفۂ ثانی حضرت عمر نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا تھا:

حسبنا کتاب اللہ (ہمارے لئے خدا کی کتاب کافی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ حضرت عمر کے اس قول سے ان کی تنقیدی بصیرت اور اخلاقی جرات آئینہ ہوتی ہے وہ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ قرآن حکیم میں جو عام

اور قانونی نوعیت کے ضابطے (RULES OF A LEGAL NATURE) بیان ہوئے ہیں ان کا اجتماعی زندگی کی اساس یعنی خاندان سے تعلق ہے۔ وہ اپنی جگہ وافی ہی نہیں کافی بھی ہیں۔ ہر آنے والے زمانے میں زندگی کے ہر آن نئی شان قسم کے تقاضوں کے مطابق آسانی کے ساتھ ان پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

رہا یہ سوال کہ قرآن کے بیان کردہ زندہ رہنے والے اصولوں اور ضابطوں کی تشکیلِ نو کیا کسی فردِ واحد کے اجتہاد کی بنا پر ہو سکتی ہے ؟ سو فکرِ اقبال پر مجموعی طور پر کل کی حیثیت سے نظر ڈالنے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ فرد کا اجتہاد اس کی ذات کے لئے سند ہے۔ لیکن پوری قوم کے لئے قرآن کے اس فرمان کے مطابق:

" وامرھم شوریٰ بینھم": مسلمانوں کا امر اُن کا آپس کا مشورہ ہے" اہل نظر اور اصحاب خبر کی جرح و قدح اور چھان پھٹک کے بعد ہی قوانین کی تشکیل نو کا سامان مہیا ہو سکتا ہے۔

آخر میں یہ بھی عرض کرتا چلوں کہ ہر چند فکرِ اقبال کا محور حرکت ہے۔ کائنات بھی حرکت کر رہی ہے کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون" اور زندگی بھی انفرادی ہو کہ اجتماعی دمادم رواں ہے یم زندگی"۔ خالقِ حیات و کائنات کی ہر آن نئی شان ہے کل یوم ہو فی شان۔ پھر یہ حرکت دوری نہیں مستقیم ہے۔ یعنی بقول شخصے تاریخ اپنے کو دہراتی نہیں" جو تھا نہیں ہے جو ہے نہ ہوگا۔ یہی ہے اک حرفِ محرمانہ" مذہب کے عام اصولوں میں بھی ارتقا ہے جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ اس کے باوجود ایک مخلص مکتبِ خیال کی طرف سے اقبال کو ماضی پرستی، رجعت اور احیائیت (REVIVALISM) کا طعنہ دیا جاتا رہا ہے میرے خیال میں یہ زیادتی ہے اقبال ماضی پرست ہرگز نہیں۔ وہ مستقبل کی طرف دیکھتے ہیں۔ وہ احیائی نہیں ارتقائی ہیں۔ وہ ماضی کو واپس لانا نہیں چاہتے اس کی اہمیت پر زور دیتے اور تجربے کی ضرورت جتاتے ہیں۔ درخت کی جڑیں مضبوط ہوں تو جھانگ دینے سے وہ ہرا بھرا ہو کر پھول لانے لگتا ہے آپ اسے احیا کہیں میں نشاۃ ثانیہ یا تشکیل نو کہتا ہوں۔ ان دونوں کا فرق واضح کرنے کا یہ موقع نہیں۔

" گرامی صاحب کے شعر میں "یک" "نہایت موزوں ہے" یک نگاہ" اور "نیم خند" کا مقابلہ نہایت لطیف ہے۔ یہ کچھ ضروری نہیں کہ صاحب الہام اپنی بلاغت سے بھی آگاہ ہو۔ اگر گرامی صاحب کے خیال میں وہ معانی نہ تھے۔ تو کچھ مضائقہ نہیں۔ ان کے الفاظ میں تو موجود ہیں ..... "

مکتوب اقبال بنام گرامی

۱۹ر اکتوبر ۱۹۱۹ء

اقبال کا تصورِ الٰہ

خلیفہ عبدالحکیم

مشہور صوفی محی الدین ابن عربی نے خدا کے متعلق کہا تھا کہ اس کا وجود ایک حقیقتِ نفس الامری تو ہے جو حیزِ تعریف میں نہیں آ سکتی لیکن ہر شخص اس کا تصور اپنے طور پر کرتا ہے۔ ان حقیقی اور تصوری ہستیوں میں بہت کچھ مشابہت بھی ہے اور فرق بھی۔ اگر حق تعالیٰ اپنے آپ کو ہم سب پر آشکار کر دے تو بھی ہم اس کی تشریح اپنی ذہنی اور اخلاقی اہلیت ہی کے مطابق کریں گے۔ اگر دو آدمی خدا کے متعلق گفتگو کر رہے ہوں تو وہ بالاکثر ایک ہی لفظ کو متنوع بلکہ مختلف معنوں میں استعمال کرتے نظر آئیں گے۔ ایک سیدھا سادہ کسان خدا میں حکیم افلاطون یا ہیگل جیسے فلسفی سے بالکل مختلف طور پر اعتقاد رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس انداز سے کوئی عارف ایک حیزِ تعریف سے باہر، غیر محدود ہستی کا جو زمان و مکان کے حدود اور معروض و موضوع سے بالا ہو، تصور کرے گا، اُسے ایک عامی کے تصور سے کوئی مناسبت نہیں ہو سکتی، جو اسے بالکل اپنے جیسی شخصیت خیال کرے گا۔

اسلام میں خدا کے لئے بہت سے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں مثلاً مشیت، قوت، ارادہ، حکمت، ناظمِ نظامِ اخلاق، محب، محبوب، جمال، حقیقت، خیر، مبدء و معاد، حیات، خالق اور رب وغیرہ۔ قرآن کریم کے مطابق لَہُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰی یعنی اللہ تعالیٰ کے اعلیٰ ترین نام ہیں۔ یا فلسفہ کی اصطلاح میں وہ تمام حقیقی قدروں کا مرجع و مآب ہے۔ جن کا دار و مدار و ضمانت اس کی ذات پر ہے۔ حقیقتِ آخری واحد اور لا یتجزیٰ ہے لیکن اس کے متعدد پہلو ہیں، اور ہر شخص ان سے اپنے طور پر متاثر ہوتا ہے۔

بعض شعرا نے خدا کا تصور کائناتی شاعر کے طور پر کیا ہے۔ چنانچہ براؤننگ کا قول ہے کہ خدا سب سے اچھا شاعر ہے اور نیلے رنگ و بو اسی کی نوائے سرمدی ہے یا جیساکہ ولیم واٹسن نے کہا ہے۔ "خدا اپنی مسندِ جلال پر بزرگ ترین شاعر ہے اور اس کی نوا پر تمام کائنات حرکت کرتی ہے۔" ارسطو کی طرح بعض فلسفیوں نے اس کا تصور ایک "خود فکر خیال" کے طور پر کیا ہے جس کا موضوع اس کی اپنی ذات ہے۔ اسپنوزا کی طرح اس کا تصور ذاتِ محضہ کے طور پر کیا ہے جو جوہر اور صفات و شیون کی متقوم ہے۔ دیگر مفکرین مثلاً نوفلاطونیوں اور ویدانتیوں نے اسے صفات سے بالکل معرا کر کے ذاتِ محضہ بنا دیا ہے جس کا "ہونے" سے کوئی تعلق نہیں۔ یعنی وہ ایک سکونی مطلق ہے جس کا حرکی پہلو ایک فریبِ نظر ہے۔ مشہور مذہبی ماہرِ نفس ولیم جیمس اُس خدا کا ذکر کرتا ہے۔ جو ہزیمت خوردوں اور یاس زدوں کا خدا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اکثر لوگوں کا خدا ایک عدالت سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا جس میں وہ اپنی دنیاوی ناکامیوں کے بارہ میں رائے عامہ کے خلاف اپیل کر سکیں۔" حکیم نیشنل وائٹ ہیڈ اور افلاطون دونوں نے خدا کا تصور ایک مہندس کے طور پر کیا ہے جس سے ایڈنگٹن جیسے بعض جدید سائنسی مفکر بہت متاثر ہوئے ہیں۔ ایک جرمن صوفی نے جس کا نام مشکل ادا کیا جا سکتا ہے۔ اس کا تصور یوں کیا ہے کہ "خدا ایک بے الفاظ آہ ہے جو دل کی گہرائیوں میں سے نکلتی ہے۔"

ہیولاک ایلس نے اپنی کتاب (IMPRESSIONS & COMMENTS) میں اس تصور کی تحسین کرتے ہوئے اس کو خدا کے متعلق آخری حرف قرار

دیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابن عربی کا خیال کس قدر صحیح تھا، جیسا کہ رومی نے کہا ہے ؎

گر بدیدے حسنِ حیواں شاہ را
گاؤ خر دیدے ہمیں اللہ را

ایمرسن نے جو "نفسِ کل" کا زبردست حامی تھا، رومی کے خیال کو ذرا زیادہ مزاحیہ رنگ میں کھول کر بیان کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ "آدم خور خدا کا تصور آدم خوروں کی شکل میں کریں گے، صلیبی محاربین ایک صلیبی جنگجو کی شکل میں، اور سوداگر، سوداگر کی شکل میں"۔

اقبالؒ کا تصورِ الٰہیہ بھی لازمی طور پر ان کے تصورِ حقیقت و شخصیت کا آئینہ دار ہوگا۔ ان میں ایک شاعر کا تخیل، ایک عارف کی بصیرت، منطقیوں اور فلسفیوں کی بحث و نظر، اور ایک مصلح کا ذوق و شوق جمع ہو گیا تھا۔ اور ان کے حقیقتِ اُخریٰ کے تصور میں جسے وہ اللہ قرار دیتے ہیں، یہ سب رجحانات کم یا زیادہ شدت کے ساتھ نمایاں ہیں۔ اقبالؒ زیادہ تر ایک مفکر اور شعورِ ذات کے مبلغ تھے۔ وہ خدا کا تصور ایک لامحدود "انا"، ایک کائناتی خودی، ایک ہستیِ مافوق، ایک تخلیقی عزم بالقوۃ اور لاانتہا ممکنات رکھنے والے فرد کے طور پر کرتے ہیں۔ وہ خود ایک لامحدود انا ہے اس لئے اپنا اظہار لاتعداد اناؤں کی تخلیق سے کرتا ہے جو خود اپنی ذاتی طور پر تخلیقی حرکت میں زندہ رہتے اور اس میں نقل و حرکت کرتے ہیں۔ چونکہ خدا آزاد ہے۔ اس لئے ہر فرد کا جوہرِ خاص بھی آزادی ہے۔ اور ایک عظیم خالق کے جذبۂ تخلیق میں شامل ہونا اس کے لئے مقدر ہے۔

اقبالؒ کے فکر کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ سب کا تصور اولاً بحیثیتِ "ارادہ" اور "ثانیاً" بطورِ "خیال" کرتے ہیں۔ ارادہ اصلی چیز ہے اور خیال اس سے ماخوذ۔ اس لحاظ سے اقبال کا فکر ترا غیر رسمی ہے، اور ان لوگوں کے لئے بڑی چونکا دینے والی چیز ہے جو یہ خیال کرتے ہیں کہ خدا ایک خاص وقت خالق بنا اور اس نے "کن" کہہ کر ازل سے ابد تک تمام حوادث کا تصور اُن کے تمام جزئیات کے ساتھ کر لیا، جس سے ہر جاندار اور بے جان چیز کی تقدیر ہمیشہ کے لئے مقرر ہو گئی اور تخلیق

ماہِ نو

اپنے آپ کو صرف اُن پیرایوں میں ظاہر کرتی ہے جو ضمیرِ حق میں اپنی کُل سکونی واقعیت کے ساتھ افلاطون کے اعیانِ ثابتہ کی طرح جاگزیں ہیں۔ اقبال ضمیرِ الٰہی میں ایسے مکمل و مفصل پیرایوں کی موجودگی کے منکر ہیں۔ اشیا ذاتِ باری کے تخلیقی جذبہ میں صرف بالقوۃ موجود ہیں، اس کی مثال وہ ایک بڑے نابغہ کے فیضان میں تلاش کرتے ہیں خواہ وہ شاعر ہو یا پیغمبر یا سائنسدان۔ ایک خیال جو فیضان سے اُبھرتا ہے، بے انتہا امکانات سے مملو ہوتا ہے۔ لیکن اس کے مختلف مضمرات اور موارد صرف وقت کے تخلیقی سیلان ہی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ بیشتر مسلم فلسفیوں اور ماہرینِ دینیات نے خدا کے مکمل طور پر پیش دان ہونے کو تخلیق فی البدیہہ تخلیق کے مقابلہ میں محفوظ و مصون رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے نزدیک خدا اولاً خالق ہے لیکن ایک ایسا خالق جو پہلے ہی سے مقرر کردہ نقشے کے مطابق تخلیق کرے وہ صحیح معنوں میں خالق نہیں رہتا۔

اقبال نے تخلیق کے علاوہ جس دوسری صفت پر زور دیا ہے وہ خودی، انفرادیت یا شخصیت ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلم مفکروں اور صوفیوں نے تو افلاطونی اور نو افلاطونی مفکروں کی راہ اختیار کر لی تھی جس کا نتیجہ ہمہ اوست ہے۔ یہ ایک ایسا تصور ہے جس میں ایک ہر جگہ دائر و سائر ہستی شخصیت کی صفات پر غالب آجاتی ہے۔ چنانچہ بعض مسلم مفکروں نے بعض آیاتِ قرآنی کی تشریح ہمہ اوستی رنگ میں کی۔ مثلاً یہ آیت لیجئے ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ۔ یا پھر نہایت ہی دلنشیں آیت لیجئے: "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ"۔ اقبال اس کی تشریح الٰہی تفرد اور خودی کے تصور کی روشنی میں کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں "بے شک ابتدائی جملہ سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ خدا کے تصور بحیثیت فرد سے گریز ہے۔ لیکن جب ہم باقی آیت میں روشنی کی تمثیل کی چال ڈھال کا مطالعہ کرتے ہیں۔ تو اس سے بالکل برعکس احساس پیدا ہوتا ہے جس طرح تمثیل کو ایک خاص شکل میں ڈھالا گیا ہے۔ اس سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ روشنی کو پہلے شعلے اور پھر شیشے میں منزوی کر کے

جو ایک واضح اور پوری طرح متعین شارہ سے ملتا جلتا ہے۔ ایک عالم پیر ہیم نفس کل کا تصور بالکل خارج کر دیا گیا ہے۔" اقبال کی رائے میں یہودی۔ مسیحی اور اسلامی صحائف میں ذاتِ باری کو جو نور سے تشبیہہ دی گئی ہے۔ اس کی اب نئے سرے سے تشریح کرنی چاہیئے۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ نور دے بعض اذہان میں تحدید و تعین کا احساس پیدا ہوگا۔ اس لئے وہ اس کا ازالہ کرنے کے لئے یہ واضح کرتے ہیں کہ کس طرح ایک لا انتہا تخلیقی قوت کا لغزوا سے پنے اظہارات یا اپنے مخارق اناؤں کو پوری پوری آزادی دینے سے کسی طرح محدود نہیں ہو سکتا۔ وہ فرماتے ہیں کہ تعین محض ایک زمانی و مکانی تصور ہے اشیاء ایک دوسرے کو زمان و مکان ہی میں محدود کرتی ہیں۔ ذات احدیت زمانی و مکانی اعتبار سے معین یا لا انتہا نہیں۔ یہ خصوصیات بالواع مکان و زمان میں ممکن اشیا اور حوادث ہی پہ عادی ہیں۔ انائے مطلق کا لا انتہا ہونا درحقیقت اس کی تخلیقی اہلیتوں کے لامحدود ہونے سے عبارت ہے جن کا اظہار جزوی طور پر ہماری اپنی کائنات میں ہوا ہے۔ بالفاظ دیگر ذات باری کا لا انتہا ہونا کیفیت کے اعتبار سے ہے کمیت کے اعتبار سے نہیں۔ اس سے لامحدود سلسلے پیدا ہوتے ہیں لیکن وہ خود ان میں محدود نہیں۔ اقبال کا خالق اور اس کی آفرینش کے متعلق تصور درحقیقت ایک ہی تصور کے دو رُخ ہیں۔ چونکہ خدا مسلسل تخلیق کرتا رہتا ہے اس لئے اس کی آفرینش یا کائنات ایک ایسا واقعہ نہیں جو ہمیشہ کے لئے طے ہو گیا ہے حقیقت ایک عمل ہے واقعہ نہیں۔ خدا انائے مطلق ہے جس کی سرشت تخلیق ہے۔ انائے مطلق سے صرف انا ہی پیدا ہوتے ہیں۔ خدا اشیاء نہیں تخلیق کرتا بلکہ افراد یا انا تخلیق کرتا ہے۔ الٰہی قوت کا ہر ذرہ، خواہ وہ درجۂ حیات میں کتنا ہی ادنیٰ کیوں نہ ہو، ایک انا ہے۔ اقبال کی رائے میں مدارجِ حیات تمام تر خودی کے درجاتِ ترقی ہیں اور بس۔ ان کے اپنے الفاظ میں "حیات کے تمام سرگم میں خودی کی نوا بتدریج بلند ہوتی جاتی ہے تا آنکہ اس کا زیر و بم انسان میں اپنے درجۂ کمال کو پہنچ جاتا ہے"۔ اقبال نے اشعریوں کی دنیائے جواہر ایک روحانی کثرت میں تبدیل کر دیا ہے۔ اس سے وہی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو لا تعداد نفس کے واحدوں سے دو چار ہوتی ہے۔ یا رومی اور غالب جیسے صوفی شعرا کے ہاں دکھائی دیتی ہے جنہوں نے از ذرہ تا مہر کائنات کا تصور ایک انا کے طور پر کیا۔ اور مادہ کو اس کی سرگرمیوں کا خارجی پہلو قرار دیا ہے یا جیسا کہ میر درد نے ارواح کو شیشوں سے تشبیہہ دے کر کہا تھا کہ ؎

سختی سے نہ رکھ قدم تو زنہار آہستہ گذر میانِ کہسار
ہر سنگ دکانِ شیشہ گر ہے

اقبال کے نزدیک خدا ایک سکونی اصلیت نہیں بلکہ ایک حرکی سیلان ہے اور اس کے تمام مظاہر اور مخلوقات اس لئے ہیں کہ وہ بھی اپنے طور پر تخلیق کریں۔ وہ پورے خلوص سے یقین رکھتے تھے کہ قرآن کا تصورِ الٰہیت یہی ہے اور مشہور حدیث قدسی "لا تسبوا الدھر" ہیں تخلیقی دوران کا وہ حرکی تصور مہیا کرتی ہے جس پر برگساں نے اپنے مابعد الطبیعیات کی شاندار عمارت تعمیر کی تھی۔

اقبال کا فلسفہ مذہب اور یورپ

السیاندرو بوزانی

اقبال کو ذاتِ واجب الوجود کے لئے آلِہ (یا خُدا) کا لفظ پسند نہیں کیونکہ اس کی جمع آلِہہ آتی ہے۔ وہ اللہ کو ترجیح دیتا ہے کہ خدا کے لئے یہی اسمِ ذات قرآن مجید میں بولا گیا ہے جس طرح کتابِ مقدس میں " یہوہ" باری تعالیٰ کا اسمِ ذات ہے۔ بخلاف اس کے یونانیت کی دُنیا میں خدا ایک عمومی اسم مجرد تھا، مادّہ تھیون" ہے۔ جس کے معنی الوہیت، اصل یا صفتِ الوہیت آتے ہیں۔ البتہ مختلف خداؤں کے ذاتی نام الگ الگ تھے جیسے عطارد، زہرہ وغیرہ۔ پاکستان کے مفکرِ اعظم کی فلسفے اور الہیات کے میدان میں ساری کوشش یہ رہی کہ یونانی اور قدیم مغربی تصور کے خلاف (جو خدا کو اسمِ صفت کے طور پر پیش کرتا ہے) خدا کو ذاتِ واجب الوجود تسلیم کیا جائے جیسا کہ سامی مذاہب کا تصور ہے مگر اقبال نے یہ وکالت جدید اور اجتہادی طریق پر کی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے تھے کہ وہ وحدت فی الکثرت کے مقابلے میں صرف خدا کی وحدت کا حامی ہے لیکن خود یہ اصطلاحیں بہت مبہم ہیں۔ اپنے خطبات (RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM) میں اقبال کہتا ہے کہ " ہستی پر عقلی طور سے غور کیا جائے تو نتیجہ لازماً وحدت فی الکثرت یا ہمہ اوست، برآمد ہوگا" (ص۹۲) اسی لئے اس کے فلسفے میں دِل کا بہت کچھ دخل ہے۔ دل بھی یورپ والوں کے معنی میں نہیں بلکہ فارسی زبان کی اصطلاح میں وہ جسے وجدانیات کا مرکز مانا جاتا ہے۔

یورپ کے فلسفۂ قدیم کا زور اور زوال

جدید فلسفہ نے زیادہ تر یونانیوں کے مذہبی تجربات کے خطوط پر قدم

ملاحظہ

بڑھایا۔ عہدِ قدیم کا " ہیولیٰ" قرونِ وسطیٰ میں خدا کہلایا تھا۔ ہیگل کے ہاں وہی جامع اور باعثِ کُل " معین" ہوگیا۔ ایک زندہ ہستی واجب الوجود کا تصور مسیحیت کے ساتھ یورپ میں نمودار ہوا تھا اور مغربی فکر کو ایک دوسرے راستے پر ڈال سکتا تھا، لیکن شروع ہی میں اس کو تاویلات نے مسخ کر دیا یہ تاویلات قدیم یونانیت کے تقلیدی خیالات پر مبنی تھیں۔ چنانچہ خدا کا برگزیدہ نبی (عیسیٰؑ) شفیق باپ بن کر یونانی اُلوہیت کا رُتبہ پا گیا اور اسے ایک حد تک مجسّم خدا قرار دیا گیا۔ بعد ازاں دینِ اسلام نے ذاتِ کبریا (عزاسمہٗ) کے تصور کو بڑی قوت سے تازہ کیا۔ خصوصاً قرنِ اوّل کے اسلام نے جو خاص قرآن کے دائرۂ فکر سے قریب تر تھا۔ اس نے باری تعالیٰ کو محض ایک موہوم قوت بتلانے کی بجائے جس کی حضوری ناممکن ہو، وہ برگزیدہ ہستی بتایا جس سے آدمی کا تعلق ہو سکتا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ مسلمان اربابِ فکر بھی خالص فنی فلسفے کے چکر میں پڑ گئے۔ انہوں نے ایک حیّ و قیوم۔ فعّال ذاتِ الٰہی کی تخلیقی قوت کی ماہیت ہی بدل دی اور اسے ایک جامد کائنات کا مجرد عنصر سمجھ لیا۔ (حالانکہ قرآن فرماتا ہے۔ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ۔ یعنی ہر روز وہ (باری تعالیٰ) ایک نئے کام میں ہے۔) اس طرح، دنیا کو بدل ڈالنے کے جو عجیب امکانات اسلام کو ملے تھے، ہاتھ سے نکل گئے۔ بایں ہمہ مسلمان فلاسفہ نسبتۃً اتنے متاثر نہیں ہوئے جتنے عیسائی قدیم مغربی افکار کے زیر اثر آگئے تھے۔ اس بارے میں اقبال نے بجا طور پہ مذہبِ اشاعرہ اسلامی کے " جوہری" فلسفے کی فضیلت جتائی ہے۔ علیٰ ہٰذا دوسرے مشاہیر کا ذکر کیا ہے جو ذاتِ واجب الوجود کے خالص قرآنی تصور پہ جمے رہے اور وحدتِ وجود کے جامد فلسفے سے کسی مصالحت پر تیار نہیں ہوئے۔ مجھے شبہ ہے کہ ہماری مغربی

اقبال نمبر حصہ

دنیا میں کبھی کوئی ایسا مذہبی عالم یا فلسفی گزرا ہے جس نے مذکورہ بالا خالص وحدانیت کے عقائد کی کبھی اس طرح حمایت کی ہو جیسی (امام) ابن تیمیہؒ نے کی۔ رومن کیتھولک مذہب کا مسلّمہ فلسفہ وہی ارسطو کا فلسفہ ہے جسے سینٹ ٹامس اکوئی ناس (م ۱۲۷۴ء) نے مسیحی الٰہیات کے قالب میں ڈھال لیا تھا۔ اس بات کا قریب زمانے میں پوپ لیو سیزدہم (۱۸۷۸ء تا ۱۹۰۳ء) نے علانیہ اقرار کیا۔ غرض یورپ میں یونانی تصورات سے انحراف ہوا بھی تو علمائے دین کی طرف سے نہیں، بلکہ روحانیات کی قسم کا تھا جس کی نمایاں مثال قرونِ وسطیٰ کے فراں سسکی مشرب کے درویشوں میں ملتی ہے۔ ورنہ مسیحی یورپ میں بھی ہمیشہ خدا کو فقط حقیقتِ مطلق مانا گیا، یا بجائے خالق کے کائنات کا حاکمِ عاقل سمجھا گیا اور زیادہ سے زیادہ یہ کہ وہ نہایت دلکش چیز ہے جس میں انسان کی روح جذب ہونے کی تمنا رکھتی ہے۔

شاید یہ کہنا درست ہو کہ اصلاحِ مذہب کی احتجاجی (پروٹسٹنٹ) تحریک نے جب مسیحی فرقوں کے مقابلے میں سامی عقائد کی کتابِ مقدس پیش کی تو یہ یونانی فکر پر براہِ راست حملہ تھا۔ فی الواقع اس کے نتائج بھی بہت اچھے نکلے۔ ایک زندہ ذاتِ الٰہی کا وجود دوبارہ ثابت کئے جانے سے پھر آدمی کی قوتِ عمل بیدار ہوئی اور وہ دنیا پیدا ہوئی جسے اب "جدید" کہنے لگے ہیں۔ تاہم عہد نامۂ جدید (یعنی انجیل) کی تعلیمات میں یونانی جراثیم سرایت کر گئے تھے۔ (میرا مطلب خاص طور سے سینٹ پال کے نوشتے اور چوتھی انجیل سے ہے) انہی نے پروٹسٹنٹ مذہب کے راسخ العقیدہ پیرووں کو مجبور کیا کہ کفارۂ ذاتی کا جامد عقیدہ تسلیم کریں۔ اس عقیدے کی بدولت اُن میں سخت ذہنی تعصب پیدا ہو گیا اور دوسری طرف وہ لوگ جو آزاد خیال کہلاتے تھے بیش از بیش خالص عقلیت کے نظریئے کی جانب جھک گئے۔ یہ نظریہ اُس زمانے کے مروّجہ فلسفے ہی کے نقشے پر تیار ہوا تھا۔ یہ آج کل زیادہ تر ہیگل کے فلسفے پر مبنی ہے اور ہیگل کا فلسفہ عقلی وحدتِ وجود کی ایک نہایت مکمل اور پختہ صورت ہے۔ اسی نے ایک طرف تو دورِ حاضر کی "مطلق تخیل پرستی" کا فلسفہ پیدا کیا (جیسے اطالوی فلسفی جی، جینٹیل متوفی ۱۹۴۴ء اپنی منطقی انتہا تک لے گیا ہے) کہ ساری حقیقت محض تفکر در فکرِ خود" رہ گئی! اور دوسری طرف اسی ہیگل کے فلسفے سے مارکسیت کی شاخ پھوٹی، کہ ایک طاقت ور دیو ہے "گز پائے چوبیں" رکھتا ہے۔ بقول اقبالؒ ؎

قلبِ او مومن دماغش کافر است (جاوید نامہ)

یورپ میں یونانی فلسفے پر آخری حملے کے علم بردار "وجودیت" پسند ہیں۔ ان میں سے بعض پر وہی الفاظ صادق آ سکتے ہیں جو اقبال نے نٹشے کے لئے لکھے تھے (نٹشے کو خود یہ گروہ اپنے نقیبوں میں شمار کرتا ہے) انہوں نے اپنے آپ کو خدا سے دور پھینک دیا اور در اصل خود اپنی ذات سے کٹ گئے ہیں۔ وہ بھی اقبال کے نٹشے کی طرح خلا میں اڑتے پھرتے ہیں اور دیوانہ وار یہی گیت گائے جاتے ہیں کہ ؎

"نہ جبریلے نہ فردوسے نہ حورے نے خداوندے
کفِ خاکے کہ می سوزد ز جانِ آرزومندے"

(جاوید نامہ)

میری دانست میں اقبال کا مذہبی فلسفہ دورِ جدید میں قدیم انبیاء کے اسی تصور کا جسے "وحدانیت" کہتے ہیں، تازہ ترا ساسی احیاء ہے اور ساتھ ہی اس میں افلاطون سے جینٹیل اور وجودیت پسندی تک یورپی فلسفے کے پورے میلان پر بڑی گہری نکتہ چینی مضمر ہے۔ اقبالؒ کا یہ فلسفۂ مذہب ایک نئی قابلِ اختیار راہ دکھاتا ہے۔ ہماری روح میں جو طبعی کثرت پرستی برابر چلی آتی ہے، اس کا نعم البدل وہ "ایمان" پیش کرتا ہے۔ وہ اپنے "فوق الانسان" کو بھی مومن یعنی صاحبِ ایمان موسوم کرتا ہے۔ نٹشے کی بغاوت میں، نیز آج کل مغربی افکار میں جو طوفان بے تمیزی برپا ہے، ان سب میں اور اقبال کے فلسفے میں یہی بنیادی فرق ہے۔

یونانی مؤقف پر اقبال کا حملہ

آیئے اب یونانی، بلکہ یوں کہئے کہ قدیم مغربی فلسفے پر اور اس لئے عہدِ حاضر کے سارے طرزِ فکر پر اقبال کے خاص خاص ایرادات بیان کریں۔ (اقبال کہتا ہے (خطبات ص۳) افلاطون

"ذہنی **ثنویت کی تردید** اور ادراکِ حسّی کو بے حقیقت سمجھتا تھا کہ اس کے نزدیک ایسے ادراک سے حقیقی علم حاصل نہیں ہوتا، فقط قیاس ہاتھ آتا ہے۔" ـــــــ "اسلام میں مثالی اور واقعی مخالف قوتیں نہیں ہیں جن میں آشتی غیر ممکن ہو۔" (ص۱۴۰) "اسلام مادّی دنیا کا اثبات کرتا اور اسے فتح کرنے کا راستہ دکھاتا ہے۔" (ص۱۴۰)

"دینی" اور "دنیاوی" میں ہماری طرف ابھی تک قوی فرق کیا جاتا ہے۔ اقبال کی نگاہ میں "ساری دُنیا پاک ہے ..... اسلامی نقطۂ نظر سے مُلک (حکومت) ان مثالی اصول کو زمان و مکان کی قوتوں میں بسانے کی ایک کوشش ہے۔ صرف انہی معنی میں اسلامی حکومت کو خدا کی بادشاہی کہہ سکتے ہیں نہ کہ اِن معنی میں کہ خدا کا کوئی نائب فی الارض زمیں حکومت ہوتا ہے۔" (ص۱۴۱-۲۱۶) یہی مسیحیت سے پہلے یہودی تصوّر ہے جسے رومن کیتھولک مذہب نے، اور زیادہ دنیاوی صورتوں میں مطلق العنان بادشاہیوں نے اختیار کیا۔ خلافت الٰہی کی اصلی صورت (جیسے اقبال نے اوپر واضح کیا) دینی جمہوریت ہے گویا توشمعویل کے بادشاہی قائم کرنے سے پہلے یہودی قوم میں تھی یا اسلام کے قرنِ اوّل میں قائم ہوئی، ورنہ نوعِ انسان کو ایسی سچّی دینی حکومت کا غالباً کبھی تجربہ نہیں ہوا، حالانکہ اُسے نئی راہوں پر لے کر چلتے تو جدید جمہوریت کی ابتری اور جدید آمریت کے جبر و جور کے مقابلے میں صرف وہی ایک حقیقی بدل پیش کر سکتی تھی۔

جامد اُلوہیت کے یونانی تصوّر کی تردید کائنات اس طرح بنائی گئی ہے کہ اس میں وسیع ہو سکتی ہے۔

قرآن مجید میں ہے کہ خدائے تعالیٰ اپنی مخلوقات میں جو چاہے اضافہ کرتا ہے۔ ("یزید فی الخلق مایشاء ـــــ" الآیہ ۱ سورہ فاطر) کائنات کوئی ڈھلی ڈھلائی کل نہیں ہے جس میں اب کسی نشوونما یا تبدیلی کی گنجائش نہ ہو۔ عجب نہیں کہ اُس کے وجود کی سب سے گہری تہ میں نئی پیدائش کی آرزو مخفی ہو ..... قرآن میں خدا فرماتا ہے: "وہ ہی آئندہ ایک اور پیدائش دے گا۔" ("یبدی اللہ الخلق ثم یعید ہ" الآیہ ۱۹ سورہ العنکبوت)۔ یہ صریحاً یونانی فلسفے کا وہ تخیلی نظریہ ہے جو سامی مذاہب یعنی مسیحیت اور اسلام سے انہوں نے مستعار لیا، مگر متحرک ہونے کی صفت خدا کی بجائے عالم مادّی کی طرف منتقل کردی۔ بہرحال یاد رکھنے کے قابل ہمارے مطلب کی بات یہ ہے کہ مسلمانوں میں یہ ایک مسلّمہ تصوّر ہے کہ خدا ایک زندہ اور متحرک ہستی ہے جو اپنی مرضی کو بدل بھی دیتی ہے۔ (ایسے تصوّرات جیسے فرقۂ شیعہ کا "بدء" یا اصولِ "الناسخ والمنسوخ" یا ایک کے بعد دوسری رسالت کے زیادہ عمیق معنی یہی ہیں) بخلاف اس کے مسیحی فرقوں کے عقائد پر فلسفۂ ارسطو چھایا ہوا ہے۔ وہ خدا کو قریب قریب لاشخصی شے قرار دیتے ہیں اور خدا کا انکشاف کرنے والے گروہ (انبیاء) میں حضرت مسیحؑ کے لئے ایک مخصوص یکتائی کا مرتبہ متعین کرتے ہیں۔ اس اعتقاد سے ان میں کسی "تغیر پذیر" خدا کا تصوّر کفر کے درجے کو پہنچ جاتا ہے۔

وجودِ باری کے مغربی دلائل کی تردید سینٹ تامس نے قدیم مغربی فلسفے سے جو "پانچ ثبوت" پیش کئے تھے، ان کی صریحاً استدلالی کمزوری سے آج کل کے لامذہب اہلِ فکر نے فائدہ اٹھایا اور اُلٹا خدا سے انکار کے ثبوت میں ان سے کام لیتے ہیں۔ اس باب میں اقبال نے اسلام کے نہایت راسخ العقیدہ علمائے سُنت والجماعت کی پیروی کی اور صاف طور پر کہہ دیا کہ قرآن کے حیّ و قیوم خدا کا وجود "تکوینی، غایاتی اور وجودیاتی دلائل سے ثابت نہیں ہوگا۔ تکوینی دلیل ..... محض "محدود" کا انکار کرکے "لامحدود" تک پہنچنے کی کوشش ہے مگر ایسا لامحدود جو محدود کا ابطال کرکے ہاتھ آئے، خود باطل ہو جائے گا۔" (ص۴۰) "غایات، یعنی ہر شے کا مقصد ہونے کی دلیل سے (اقبال کہتا ہے) فقط کاریگر کا ثبوت ملتا ہے نہ کہ خالق کا۔" اور "(حقیقت) کلّی کی دلیل صرف اتنا

ثابت کرتی ہے کہ ایک "ذاتِ کامل" کے تصور میں اس کا حی ہونا بھی شامل ہے" (ص ۴۰-۴۲)

"قرآن مجید کا (اور میں کہتا ہوں کہ نیز کتاب مقدس کا) زندہ خدا ہمیشہ اس عقلی خدا سے کچھ الگ چیز ہے جس کا مذکورہ بالا دلائل سے ثبوت دیا جاتا ہے۔ ان دلائل میں صرف اس وقت جان آجائے گی "جب کہ ہم یہ سمجھا سکیں کہ فکر اور وجود بالآخر ایک ہیں" (ص ۴۳)۔ اقبال باری تعالےٰ (سچے خدا) کے وجود پر کوئی لمبی چوڑی براہان پیش نہیں کرتا لیکن وہ ایک کارآمد ثبوت کی صرف بنا قائم کر جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے: "جس چیز کو ہم فطرت سمجھتے ہیں وہ حیات الٰہی کا فقط ایک تیز رو لمحہ ہے...... قرآن کے نکاتیں الفاظ میں وہ "عادت اللہ" ہے" (ص ۵۶) لہذا وہ ثبوت جو ہمیں فطرت سے ہم پہنچائے جائیں، اصلی خالق عز اسمہ کی نسبت کچھ بھی ثابت نہیں کرتے" البتہ......... وجدان سے یہ منکشف ہوتا ہے کہ حیات ایک مجمع آنا ہے۔"

ذاتِ باری تعالیٰ

پس خدا محض ہیولیٰ نہیں بلکہ ایک آنا ہے۔ "اسی انفرادیت کو واضح کرنے کے لئے اس مختتم آنا کو قرآن میں اللہ کے اسم خاص سے یاد کیا گیا ہے۔ (ص ۶۳) لیکن کیا انفرادیت سے محدود ہونا لازم نہیں آتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کو مکانی لامحدودیت کی بنا پر لامحدود نہیں قیاس کر سکتے (ص ۶۴) اصلی لامحدودیت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ تمام محدود وسعتوں کا احاطہ کرنے کے بعد "لامحدود" کا تصور کیا جائے۔ اصل میں یہ "لامحدود" پھیلاؤ کے لحاظ سے نہیں بلکہ گہرائی کے اعتبار سے آیا ہے۔ "مختتم آنا کا لامحدود ہونا اس بات میں ہے کہ اس کے تخلیقی عمل کے امکانات لامحدود ہیں۔ اسی عمل کا محض ایک جزوی مظہر وہ کائنات ہے جو ہمارے علم میں آئی ہے" (ص ۹۰) یہاں اقبال نے بہت ہی اہم بات کہی ہے یعنی قدیم مغربی تصور کے خلاف خدا کی تغیر پذیری پر زور دیا ہے۔ فطرت اسی خدا کی عادت ہے۔ اسی کو ہم دوسری طرح یوں بیان کر سکتے ہیں، اگرچہ وہ بظاہر متضاد معلوم ہو کہ فطرت تخلیق کرنے والے خدا کی ابتدائی مشق ہے جو عجیب سے عجیب تر مصنوعات کی تیاری کے لئے کی گئی ہے۔ اس نظریئے میں وحدت پرستی کے قدیم معمے کا بھی ایک نیا حل چھپا ہوا ملتا ہے۔ وہ قدیم عقدہ، شر کا وجود ہے۔ لیکن اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ فطرت بذات خود نہ خیر ہے نہ شر ہے بلکہ خدائے تعالےٰ کی ایک ابتدائی مشق ہے اور وہ اسے آئندہ دوبارہ پیدا کرے گا۔"

خدا کی خالقیت

قرآن کے خدا کی صفات میں سب سے اہم اُس کی خالقیت کی صفت ہے۔ عہد جدید کے اکثر مغربی فلاسفہ بالاتفاق تسلیم کرتے ہیں کہ روح کے خالق ہونے کا یہ تصور یورپ کے فلسفے کو سامی مذاہب ہی نے عطا کیا، حکمائے یونان اس سے لاعلم تھے۔ لیکن قرونِ وسطیٰ میں یورپ کے عیسائیوں میں ارسطو کے افکار سرایت کئے ہوئے تھے۔ انہوں نے عالم کو مخلوق تو مان لیا کیونکہ کتابِ مقدس میں ایسا ہی بیان کیا گیا تھا لیکن اس سے جو لازمی عقلی نتائج اخذ ہوتے ہیں، انہیں چھوڑ دیا۔ بلکہ سینٹ ٹامس نے تو صاف صاف اعتراف کیا ہے کہ تخلیق کا عقیدہ صرف توراۃ میں ہونے کی وجہ سے ماننے کے قابل ہے ورنہ منطقی دلائل سے اسے قبول کرنا دشوار ہے۔ برعکس عیسائیوں کے اسلامی فلسفے میں ہمیشہ سے خدائی خالقیت پر انتہائی زور دیا گیا حتیٰ کہ انسانی افعال تک کو مخلوق سمجھا گیا تاکہ خدا کے خالقِ مطلق ہونے کا تصور قائم و سالم رہے۔ گروہ اشاعرہ ارسطو کے "ثانوی فاعلوں" کو بھی معدوم کر دینا چاہتا ہے۔ کیونکہ ایسے وسائط خدا کی تخلیقِ مطلق میں بارج ہو سکتے ہیں۔ اسی مقصد سے انہوں نے جوہریت کا نہایت مفید نظریہ تیار کیا جو اقبال کے نزدیک "ارسطو کے قدامتِ عالم کے تصور کے خلاف پہلی بڑی بغاوت کا ظہور تھا" (ص ۹۳)۔ مذہب اشاعرہ کے مفکرین کی رائے میں عالم چھوٹے چھوٹے اجزا یا ذرات ناتجزی سے بنا ہے۔ انہیں وہ "جواہر" موسوم کرتے ہیں۔ چونکہ خدائی تخلیق کا عمل مسلسل جاری ہے .... ہر لمحہ تازہ جوہر خلق ہوتے رہتے ہیں لہذا کائنات برابر بڑھ رہی ہے .... جوہروں میں خدا نے زندگی کی صفت نافذ کر دی ہے .... جسے ہم "شے" کہتے ہیں۔

اپنی حقیقی نطرت میں جوہری اعمال کا مجموعہ ہے (ص۹۱) کوئی شے بھی مستقل نطرت نہیں رکھتی (ص۹۱) " کائنات کا یہ تصوّر کہ وہ بے قاعدہ اور غیر مسلسل جوہری نوعیت کی ہے اور کسی متوازن ارتقا کی بجائے گویا جست و خیز کرتی ہوئی چل رہی ہے، خدا کے مُطلق العنان خالق ہونے کی دلیل کے نہایت مناسب سمجھا گیا ہے۔ یہ عجیب طور پر بعض جدید سائنس دانوں کے خیال کے مطابق ہے۔ مزید برآں اسے تسلیم کر لیا جائے تو ایک شخصی خدا کے وجود پر ایک اور بُرہان کا راستہ مل جاتا ہے کیونکہ ایک " صانع شخصیت " ہی جوہروں کے اتفاقی اور بے ضابطہ مجموعے سے ایسے نتائج برآمد کر سکتی ہے جو ہمارے نفوس کو " حُسن " محسوس ہوتے ہیں۔ یہ اسی اللہ اکبر جلّ شانہٗ کا کام ہو سکتا جس کی ذات میں " فکر و حیات بالآخر ایک ہو جاتے ہیں " صاحب خلق و آمر وہی ہے۔ خلق سے خدا کا تخلیقی عمل مُراد ہے جو وسعت پذیر کائنات (عالمِ محسوس) میں جاری ہے اور آمر خدا کی وہ تخلیقی صفت ہے جس کا عمل عالمِ ارواح سے متعلق ہے۔ یہ سب دلائل اور ان کے ساتھ اقبال کا نظریہ کہ انسان کو قوتِ تخلیق دی گئی ہے (جس کی صراحت آگے آتی ہے) نوعِ بشر کو مادّی اشیا پر صحیح طاقتِ قاہرانہ عطا کرتی ہیں۔ یہ تصوّر کہ اشیا ایسی جامد حقیقت نہیں رکھتیں جس میں کوئی تغیر نہ ہو سکے۔ پھر یہ امکان کہ ایک سچا دین دار (یہ مردِ مومن) موجودات کو خدا کی ابتدائی مشق یا عادت اللہ سمجھ کر ان اشیاء کے مقابلے میں نئی نئی چیزیں پیدا کر سکتا ہے، انسان کی ہر قسم کی بے عملی کو (خواہ مردہ دلی کے باعث ہو، خواہ خیالی بلند پروازی سے) بالکل دور کر دیتا ہے۔ یہ حقیقی روحانی جہاد کی تعلیم ہے۔ حالانکہ حقائقِ اشیا کو قطعی اور معین سمجھ لیا جائے تو اس کا نتیجہ لامحالہ مذکورہ بالا بے عملی اور جمود ہوتا ہے۔ الغرض آدمی اگر اپنے آپ کو ذاتِ الٰہی میں مرکوز کر دے تو دماغاً نئی نئی اور نادیدہ حقائق کا بانی ہو جاتا ہے۔

انسان اور اس کی تقدیر

جدید انائیت پسند خطرے کے تصوّر پر بہت زور دیتے ہیں۔ یہ صاف طور پر قرآن مجید میں موجود ہے۔ اقبال کہتا ہے (ص۱۳۲) "..... انسان ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اُس نے خطرے میں پڑ کر قبول کیا۔ اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ ——— الآیۃ، (۷۲: سورۃ الاحزاب: ہم نے زمین اور آسمانوں اور پہاڑوں کے سامنے " امانت " رکھی لیکن انہوں نے (اسے اٹھانے سے) انکار کیا اور ڈر گئے ")۔ انا کا آغاز زمان میں ہوا۔ وہ زمان و مکان میں ظہور کرنے سے قبل موجود نہ تھا۔ قرآنی نظریے کی رو سے اس زمین پر پھر واپس آنے کا امکان نہیں مگر محدودیت کوئی بدقسمتی نہیں ہے.... محدود انا اپنی اسی انفرادیت کے ساتھ جس کی یکتائی نہیں بدل سکتی، لامحدود انا کے حضور میں پہنچے گا.............. " (ص۱۰۲) " قرآن، محدودیت سے کامل نجات پانے کو انسان کی سب سے بڑی سعادت تصوّر نہیں کرتا " (ص۱۱۲) یہ نکتہ قرآن اور توراۃ و انجیل کے اس مسئلے سے مربوط ہے کہ زمان حقیقی چیز ہے۔ ان آسمانی کتابوں میں حیات کا تصوّر یہ آتا ہے کہ وہ دورِ زمان میں ایک مسلسل حرکت ہے۔ بخلاف اس کے حکمائے یونان یا تو افلاطون اور زینو کی طرح وقت کو غیر حقیقی سمجھتے ہیں اور یا ہیراکلیٹس اور رواقیوں کی طرح دائرے میں رواں بتاتے ہیں لیکن " حرکت اگر دوری تصوّر کی جائے تو تخلیقی نہیں رہ سکتی " (ص۱۹۲-۱۹۲) پروٹسٹنٹ مذہب کے عالم اوٹو کلمن کی جرمن کتاب موسومہ (DIE ZIET) (= مسیح اور وقت) مطالعے کے لائق ہے جس میں وقت کے اسی لادوری امتداد کا الہامی مذہب میں انکشاف کیا گیا ہے۔ وہ فلسفۂ اقبال سے آگہی کے بغیر بطور خود اس نتیجے پر پہنچا اور اسے مسیحیت کا مخصوص رنگ ضرور دے گیا ہے۔ بہرحال اس نقطۂ نظر سے بقائے جاودانی کا پورا مسئلہ بالکل نئی روشنی میں ہمارے سامنے آتا ہے (حقیقت میں، تعجب ہوتا ہے کہ اس جان دار فکر کی دنیائے جدید نے فقط حال ہی میں قدر پہچانی۔ حالانکہ وہ اگر الفاظ میں نہیں تو بھی معناً بہت صاف صاف اُن آسمانی کتابوں میں بیان ہوا ہے جو ملّتِ مسیحی کی زندگی کی اساس ہونی چاہئیں، اگرچہ ہیں نہیں ——) اور پھر صُور میں پھونکا جائے گا، پس بے ہوش ہو کر گر پڑیں گے (سب) جو آسمانوں میں ہیں اور زمین میں ہیں، بجز ان کے جنہیں خدا چاہے (کہ بیہوش نہ ہوں)..... " (سورۃ الزمر۔ آیہ ۶۸) گویا یہاں خدائی جبروت

کے سامنے کسی کو حتیٰ کہ آسمانی ہستیوں کو بھی کوئی امتیازی حقوق حاصل نہ ہوں گے۔ اقبالؒ سوال کرتا ہے کہ "پھر وہ کون ہو سکتے ہیں جن کے مستثنیٰ کرنے کا اشارہ کیا گیا ہے، سوائے ان کے جن میں انا اپنی پختگی میں نقطۂ کمال کو پہونچ چکا ہو؟ ...... (ص۱۲۳)

اپنے مخصوص تصورات کے مطابق اقبالؒ نے حقیقت کو اناؤں کا مرکب بنایا ہے کیونکہ خود "مادہ" ادنیٰ درجے کے اناؤں کی بستی ہے۔" (ص۱۲۴) اس کا فلسفہ کا استاد مک ٹگرٹ جو پہلے ہیگل کا پیرو تھا، تعدد یت کا (قریب قریب لائب نٹز کی طرح) قائل ہے۔ اقبالؒ بھی صریحاً استاد کے نقشِ قدم پر چلا ہے لیکن مک ٹگرٹ نے نفس کے اصلاً ابدی ہونے کی وکالت میں جو دلیلیں دیں وہ کمزور رہیں۔ بھلا صرف اس واقعے کہ انائے فرد، ازلی انائے مطلق (یعنی ذات واجب الوجود) سے متمیز ہوتا ہے، یہ کس طرح لازم آئے گا کہ نفسِ انسانی میں وہ صفات باقی رہیں گی جو صرف اس کے بدن سے متعلق ہیں؟ (قرآن مجید کی زبان میں "قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي" کہہ دے کہ روح میرے رب کے حکم سے ہے)۔ اقبالؒ کا قول ہے کہ "بقائے ذات...... ہمارا مسلمہ حق نہیں ہے بلکہ ذاتی جدوجہد سے ہاتھ آ سکتی ہے۔ انسان فقط اس کا امیدوار ہے۔" (ص۱۲۵)۔

بقائے ابدی کوئی ایسی چیز نہیں جسے دلیل سے ثابت کیا جا سکے جیسا کہ افلاطون نے "فیدُن" میں کیا ہے۔ بلکہ ایک حالت ہے جسے مسخر کرنا ہوتا ہے۔ اس کا ثبوت موجود ہے۔ عصرِ حاضر نے خدا کو چھوڑ دیا اور اب لوگ دیوانہ وار بقائے ذاتی کے آسان اور مجرب نسخے تلاش کرتے پھرتے ہیں، حتیٰ کہ اکثر "حاضرات" کے عمل اور جدید جادو (وغیرہ جیسے) عجیب عجیب ذرائع اختیار کرتے ہیں۔ اقبالؒ نے اسی پر عہدِ جدید کو سخت تنبیہ کی ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ خیال کہ سب غیر فانی نہیں ہیں، توراۃ کے منشا سے کامل مطابقت رکھتا ہے۔ زمانۂ حال کے نقاد بھی کہتے ہیں کہ عہد نامہ عتیق میں بقائے روح کے خاص یونانی فکر کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ پرانے زمانے کا مسیحی اور مسلمانوں کا عقیدہ حشرِ اجساد، پیکرِ جسمانی سے گہرے تعلق کی بنا پر زندگی ہی کی ایک حالت ہے۔ اقبالؒ نے زبورِ عجم میں اسے "حال از احوالِ حیات" کہا ہے، یہ (حشرِ اجساد) مکمل نفس کے غیر فانی ہونے کی رمزی دلیل ہے۔

ایک جدید مغربی دماغ کو اقبالؒ کے مذہبی فلسفے میں حیات، کائنات اور خدا پر غور کرنے کے لئے بہت دلچسپ ذہنی یا خالص نظریاتی پہلو مل سکتے ہیں، مگر ان سب سے بڑھ کر اس کا فلسفہ مستقبل کی دنیا کو نئے نقشے پر تعمیر کرنے کے لئے موجودہ رُخ کو بدل دینے کی پختہ حقیقی تجاویز پیش کرتا ہے۔ خالص قرآن اور توراۃ و انجیل کے خدا کا از سرِ نو انکشاف، دنیا کی نئی تاریخ کی تعمیر اور نئے حقائق کے مذہبی آغاز کا ایک نیا نقطۂ سفر ہو سکتا ہے اور ضرور ہوگا۔

اقبال کے خیالات میں مغرب کیلئے سامانِ کشش

"انسان خالق ہے"۔ اقبالؒ کے اس تخیل میں جدید مغربی دماغوں کے لئے بڑی کشش ہے اور اسے اقبالؒ کے فلسفۂ مذہب کے نچوڑ کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔ اقبالؒ اس کے اثبات میں قرآن مجید کی آیہ کریمہ "فتبارک اللہ احسن الخالقین" (یعنی مبارک ہے خدا، خالقوں میں سب سے بہتر) سے بھی سند لاتا ہے۔ اقبالؒ کے بعض نظریات بلاشبہ مغربی مفکرین پہلے سے بیان کر گئے ہیں۔ اس بارے میں لائب نٹز، نیٹشے، برگساں، جیمس وارڈ، مک ٹگرٹ وغیرہ کے نام بے تکلف ذہن میں آتے ہیں۔ مگر ان سب نے جو کچھ کہا وہ خاص مادیات کے زاویۂ نظر ہی سے کہا ہے۔ دراصل یورپ میں فلسفۂ یونان اور توراۃ و انجیل کی وحدانیتِ ذات کے درمیان جو تعلق پختگی سے قائم ہو گیا تھا، اس کی وجہ سے وہاں "غیر متغیر کائنات" سے انحراف کے معنی یہ ہو گئے تھے کہ کتاب مقدس کے خدا سے انحراف کیا جائے۔ لہٰذا یورپ میں کسی نے خالص حقیقی وحدانیت کے مضمرات کو نہیں پہچانا۔ ان مضمرات میں جدید اور ترقی پذیر قدریں موجود ہیں۔ مگر میں بھی اقبالؒ کا ہم خیال ہوں کہ قرآنی افکار کے مابعد عہد مانے میں بھی وہ اصلی وحدانیت

پوری طرح خاطر نشین نہ ہو سکی۔ صحیح معنی میں خالص وحدانیت کے معنی یہ ہیں کہ فطرت کی قوتوں کو خدائی نوعیت سے کلیتہً عاری کر دیا جائے۔ یہ خدائی نوعیت (جیسا کہ اقبالؒ نے کہا ہے: ص ۱۴۸) نہ صرف قدیم تر تہذیبوں میں فطرت کے ساتھ چسپاں کر دی گئی تھی بلکہ سب جدید تہذیبوں نے مختلف اور زیادہ آراستہ پیراستہ لباسوں میں اسے اُنہی صفات سے متصف کر دیا ہے۔ لہٰذا، اور مزید برآں خالص وحدانیت کے معنی یہ ہوں گے کہ ہر قسم کا دنیاوی "اقتدار" باطل اور محال ہو جائے گا۔ کیونکہ اصلی حاکمیت صرف خدا کی رہے گی۔ اسی کے ساتھ جمہوریت ایک نمونہ پذیر نظام اور اس میں وحدت پرستی کا وہ جذبہ کارفرما ہوگا جو صرف ایمان سے پیدا ہو سکتا ہے اور جس کا بدنصیبی سے دنیاوی جمہوریتوں میں فقدان ہے۔ یہ سچی اور خالص مذہبی حکومت ہوگی (۔۔۔ میں مکرر کہنا چاہتا ہوں کہ پاپائی اقتدار یا خلافت کی بعض قسمیں، خالص مذہبی یا خدائی حکومتیں نہیں ہیں کیونکہ ان میں صرف خدا کی حکومت نہیں ہوتی) سچی حکومت الٰہی میں بندۂ حق ہر حالت اور مقام سے بے نیاز ہوگا۔ جاوید نامۂ اقبالؒ کے الفاظ میں:-

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام
نے غلام اُو را نہ اوکس را غلام

بندۂ حق مردِ آزاد است و بس
ملک و آئینش خداداد است و بس

اس طریق سے منشائے الٰہی کے مطابق چل کر یعنی قرآن کے لفظوں میں خدا کا "فی الارض خلیفہ" بن کر انسان عظیم انقلابی قوت بہم پہنچا سکتا ہے اور اسی کے ساتھ ان بے قابو اضطراری ہیجانات سے بچ سکتا ہے جو لامذہبی کی تخریبی تحریکات کا خاصہ ہیں۔ اس طرح وہ علوم تجربی کی تہذیب کو نئی قدریں پیدا کرنے کی بجائے محض قدروں کی بصیرت میں بدل سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ خدا اور اس کے قوانین کی اطاعت، اقبالؒ کے ہاں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ مثنوی اسرارِ خودی کی ایک پوری فصل کا موضوع یہی عنوان ہے۔ اپنی موجودہ حالت میں آدمی "نیابت الٰہی" کا بلند مرتبہ نہیں پا سکتا۔ یہ شرف اسے تب ہی مل سکتا ہے جبکہ اطاعتِ خدا، ضبطِ نفس اور بے ہمہ ہو کر وہ کثافتوں سے پاک ہو جائے۔ اقبالؒ کے ہاں ہم کہہ سکتے ہیں کہ (یورپ کے دستور کے برخلاف) انقلاب، فقط ذریعہ نہیں بلکہ آخری مقصد ہے۔ اس کے ذرائع میں سخت زاہدانہ روحانی ضابطے کا منقاد و مطیع ہونا داخل ہے۔ اقبالؒ کہتا ہے کہ واقعی انقلابی ہونا ہے تو مادّی دنیا سے منہ پھیر لو! قرونِ وسطیٰ میں شدید رہبانیت کا جو دَور گزرا، اس کی وجہ سے یورپ میں روحانی انضباط کا شعور ضائع ہو گیا۔ اقبالؒ کی دانست میں یہ انضباط اُن سادہ قوانین کی اطاعت کرنے میں مستور ہے جن کا خدا نے قرآن مجید میں حکم دیا ہے۔ اطاعتِ الٰہی کے بعد ہی انسان اُس تخلیقی قوت سے کام لے سکتا ہے جس میں پروردگار نے اسے حصہ دار بنایا ہے اور اُس وقت عجیب عجیب اور بے مثال چیزیں ظہور میں آ سکتی ہیں کیونکہ انسان کی منتہا نجوم و کواکب کی سمت میں نہیں ہے بلکہ قرآن پاک کے لفظوں میں "وَاَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَہٰی" (تحقیق تیری منتہیٰ تیرے خدا کی طرف ہے) (سورۂ النجم، آیہ ۴۲)۔


مزاجِ لالۂ خو را شناسم

اقبال اور عشق

سید عابد علی عابد

اقبال نے اشعار میں کئی جگہ بصراحت وکنایت شعر ہونے سے انکار کیا۔ نہ اس لئے کہ شعر کا مقام اور منصب انہیں اپنے مقام سے فروتر نظر آیا بلکہ اس لئے کہ پڑھنے والے اردو کی شعری روایات کے مطابق ان کے مفہوم کو نہ جانچیں بلکہ محض مطالب اور مطالب و مضامین کو پرکھیں۔ یہ بات کہ شعر میں بھی اصل چیز مطلب اور معانی ہوتے ہیں اور اسلوب اور انداز بیان یا شعر کی ہیئت ظاہری کی حیثیت محض اعتباری اور اضافی ہوتی ہے۔ اقبال نے جگہ جگہ بالتفصیل بیان کی —

"مرد بزرگ" میں وہ کہتا ہے:

اس کی نفرت بھی عمیق اس کی محبت بھی عمیق
قہر بھی اس کا ہے اللہ کے بندوں پہ شفیق
مثل خورشید سحر فکر کی تابانی میں
بات میں سادہ و آزادہ معانی میں دقیق

یاد رہے کہ یہ اشعار "ضرب کلیم" کے اس باب میں ہیں جس کا عنوان "ادبیات فنون لطیفہ" ہے۔ مقصود یہ ہے کہ "مرد بزرگ" سے اقبال کی مراد محض مرد بزرگ نہیں۔ بلکہ ایسا بزرگ مراد ہے جو خالق ہنر اور صنعت گر ہے۔ اسی طرح وہ کہتا ہے کہ:

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے باخبر ہیں
کوئی دلکشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

اور پھر کہتا ہے:

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

ان تمام اشعار کو اگر اجمال تصور کر لیا جائے تو اس کی تفصیل اقبال نے اس شعر میں کر دی:-

نہ بینی خیر از اں مرد فرودست
کہ بر من تہمت شعر و سخن بست

یعنی اقبال نے نقاد کو سختی سے متنبہ کیا کہ اسے شاعر کہنا کذب و افترا ہے، بہتان ہے اور ایسا بہتان لگانے والا بے مایہ، بے بصیرت اور دوں فطرت ہے۔ ظاہر ہے کہ اقبال نے شاعر کہلوائے جانے سے اسی لئے انکار کیا کہ پڑھنے والے اس کے مفہوم کو، اس کی اصطلاحات و علامات کو تغزل کی روایت کے مطابق سمجھنے کی کوشش کر کے گمراہ نہ ہو جائیں۔ اس کے باوجود بہت سے لوگ جو اقبال کا مطالعہ کرتے ہیں۔ اس بات پر مصر معلوم ہوتے ہیں کہ اقبال کی غزل کو روایتی غزل کی طرح پڑھیں گے اور پرکھیں گے۔ روایتی غزل میں وہ بنیادی تصور، وہ محور جس کے گرد اس کائنات کی ہر چیز گھوم جاتی ہے، عشق ہے۔ اقبال بھی عشق ہی کی علامت استعمال کرتا ہے۔ لیکن اردو کی روایت شعری میں عشق کا جو تصور ہے اور اس کے ساتھ جو افکار وابستہ ہیں، اقبال کا عشق ان سے کوسوں دور ہے۔ تغزل کی روایت میں عاشق کی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ رنگ زرد ہے، لب پہ آہ سرد ہے، ہر شب آہ و زاری میں مصروف رہتا ہے، تاروں سے داستان درد دل کہتا ہے۔ چارہ ساز اور تیمار دار گروہ در گروہ اس کے گرد جمع رہتے ہیں کہ معلوم نہیں کب اس مریض ناتواں کی اٹکی ہوئی جان نکل جائے۔ اس عاشق کی رات کا دامن ایک طرف دامن ازل سے اور دوسری طرف دامن ابد سے بندھا ہوا ہے۔ دنیا میں اب تک کہکشاں کی بارگاہ سے ہزاروں نئے آفتاب اور ستارے طلوع ہو چکے ہیں لیکن اس عاشق کی رات ابھی تک

سحر نہیں ہوئی۔ یوں بھی اردو کی کلاسیکی غزل میں عاشق کی موت وحیات کے ایسے ایسے عجیب وغریب نقشے نظر آتے ہیں کہ اقبال کے لئے لازم تھا کہ بصراحت کہے کہ میرے اشعار کا عشق اردو غزل کا روایتی عشق نہیں ہے۔ اقبال سے پہلے عشق جیسے جذبۂ بلند کا نسخہ اردو غزل گوئی کی روایات کی وجہ سے گھٹیا قسم کی چیز معلوم ہونے لگا تھا۔ اور خود عاشق باوقار اور عظیم الشان شخصیت ہونے کی بجائے ایسی چیز نظر آتا تھا جس کی مجموعی تصویر پر آدمی کو کبھی رحم آتا تھا، کبھی ہنسی۔ بات اگرچہ ذرا پھیل جائے گی لیکن اردو کے عاشق کی موت وحیات کے چند منظر دیکھتے چلئے۔ تاکہ اقبال کے تصورِ عشق میں اور اردو کے روایتی اسلوبِ عشق میں جو تضاد ہے وہ واضح ہو جائے تحقیقات سے معلوم ہوگا کہ اردو غزل گوئی کی روایت کے مطابق عاشق غایت کم سنی میں چاہت کے روگ میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ بس ہوش سنبھالنے کی دیر ہے کہ عاشق کا جن سر پہ چڑھ جاتا ہے۔ سخن کہتا ہے۔

سنبھالا ہوش تو مرنے لگے حسینوں پر
ہمیں تو موت ہی آئی شباب کے بدلے

یہ بھی مزید ہے کہ عاشق جب مرے تو نوخیز اور نہایت کم سن محبوبہ پر مرے چنانچہ وہ بے چارہ ایسا کرتا ہے اور کبھی تو یوں دعا مانگتا ہے۔

باقی نہ دل میں کوئی الٰہی ہوس رہے
چودہ برس کے سن میں وہ لاکھوں برس جیے

کبھی کہتا ہے؛

صبر و تقویٰ پر جو بھاری تھا وہی سال آگیا
چودھویں منزل میں وہ ماہِ خوش اقبال آگیا

اور یوں بھی کہتا ہوا سنا گیا ہے۔

عمر ہی کیا ہے وہ کم سن ہیں ابھی نامِ خدا
ان پہ مرنا ہو تو کچھ دن ہمیں جینا ہے ضرور

خیر جی بہرحال عاشق محبوبہ پہ مرنے لگتا ہے اور اسی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ بدبخت اس پر بھی اصرار کرتا ہے کہ محبوبہ بھی اس پہ مرنے لگے۔ ظاہر ہے کہ محبوبہ کو ان قبیح اور مکروہ حرکتوں پر بہت تاؤ آتا ہے۔ اور وہ انہیں بندی خانے بھجوانے کا انتظام کرتی ہے عاشق حاکم شہر کے پاس دھکا دیا جاتا ہے لیکن وہاں کوئی شنوائی نہیں ہوتی۔ جیل میں بھجوائے جانے کے احکام صادر ہو جاتے ہیں۔ اس وقت عاشق یہ شعر پڑھتا ہے؛

ہم نے چاہا تھا کہ حاکم سے کریں گے فریاد
وہ بھی کمبخت ترا چاہنے والا نکلا

چنانچہ اب عاشق کو قیدخانہ میں بھجوا دیا جاتا ہے۔ وہاں چونکہ ہر چیز نئی ہوتی ہے اس لئے وہ داروغہ جیل سے چکی تک ہر چیز کو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا ہے اور اس بے بسی کے عالم میں کہتا ہے ؎

دیکھ کر ہر در و دیوار کو حیراں ہونا
وہ مرا پہلے پہل داخلِ زنداں ہونا

کچھ شریف اور باحیا عاشق تو جیل ہی میں ایڑیاں رگڑ رگڑ کر مر جاتے ہیں۔ وہیں سے میت اٹھتی ہے اور عاشق کے ہم نشیں بلند آواز سے کہتے ہیں۔

اب اٹھا چاہتی ہے لاشِ فانی دیکھتے جاؤ

اور؛

کسی کی خاک میں ملتی جوانی دیکھتے جاؤ

لیکن اردو غزل کا ہر عاشق ایسا باحیا نہیں ہوتا، کچھ بزرگ ایسے ڈھیٹ، سرکش اور شوریدہ پشت ہوتے ہیں کہ قید میں سڑتے ہیں لیکن عشق بازی سے باز نہیں آتے۔ اور اکثر گنگناتے ہیں ؎

خانہ زادِ زلف ہیں زنجیر سے بھاگیں گے کیوں
ہیں گرفتارِ وفا زنداں سے گھبرائیں گے کیا

بہرحال بعد از خرابیٔ بصرہ اللہ اس عاشق کی مشکل آسان کرتا ہے۔ محبوبہ کو ان سے اتنی کد ہو جاتی ہے کہ وہ ان کی قبر کا نام ونشان تک مٹانے کے لئے قبرستان کی طرف روانہ ہوتی ہے اور عاشق کہتا ہے۔

کہتے ہیں ٹھوکروں سے تجھے ہم اڑائیں گے
سونے نہ دیں گے چین سے کنجِ مزار میں

بہرحال جب محبوبہ یہ کارِ خیر کرنے کے لئے یعنی عاشق کی قبر کا نشان مٹانے کے لئے قبرستان پہنچتی ہے تو یہ بے حیا اور ڈھیٹ قبر کے اندر بھی چپ نہیں رہتے۔ ایک صاحب کفن پھاڑ کر کہتے ہیں؛

زمین گورِ غریباں پہ اک جگہ نہ ٹھہر
یہیں کہیں تگِ شرمسار ہم بھی ہیں

دوسرے صاحب آواز دیتے ہیں؛

آہستہ برگِ گل بہ فشاں بر مزارِ ما
بس نازک است شیشۂ دل در کنارِ ما

محبوبہ گھبرا کے قبرستان سے واپس ہوتی ہے تو کسی مرے عاشق کا بھوت ساتھ ہو لیتا ہے۔ اور کسی سنسان مقام پر بھیانک آواز میں کہتا ہے۔

غبار آلودہ ہیں پائے حنائی
مٹا کر آئے ہو مدفن کسی کا

بتائیے، اب بھی اگر محبوبہ کو ایسے عشق سے اور ایسے عاشق سے کد نہ ہو تو اور کیا ہو؟

اس داستان سرائی کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ عشق کا روایتی مفہوم دہی دمِ گرم اور آہِ سرد والا معاملہ ہے۔ عشق ایک جاں بلب اور ناتواں جذبہ ہے۔

اقبال نے اس قسم کے عشق سے اور ایسے عاشق سے بصراحت تبرا کا اظہار کیا اور "زبورِ عجم" میں یہ بات کھول کر بیان کر دی کہ میرے کلام میں عشق سے اور عاشق سے کیا مراد ہے۔ "زبورِ عجم" میں اقبال نے کہا؛

عاشق آں نیست کہ لب گرم فغانے دارد
عاشق آں است کہ بر کف دو جہانے دارد
عاشق آنست کہ تعمیر کند عالمِ خویش
در نسازد بجہانے کہ کرانے دارد

یعنی عاشق اسے نہیں کہتے کہ منہ اشکوں سے دھوتا رہے، ٹھنڈی سانسیں بھرتا رہے۔ بلکہ عاشق اسے کہتے ہیں جس نے اپنے ہاتھوں پر دونوں جہاں اٹھا رکھے ہوں، عاشق اسے کہتے ہیں کہ جوانمردوں کی طرح اپنی دنیا خود تعمیر کرے اور اس دنیا میں مجبور و نباہ ہو کر نہ رہے جو زمان و مکان سے محدود ہے۔

اب طبعاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس عاشق کا وہ جوہر یعنی عشق کیا ہے جس کی بنا پر اس جوانمرد کو یہ بے پناہ قوت عطا ہوتی ہے۔ میں بطریقِ اختصار و اجمال اس سوال کا جواب دیتا ہوں۔ دنیا میں اشیاء کا ادراک کرنے کے دو طریقے ہیں یا یوں کہہ لیجئے کہ حقیقت کو بے نقاب کرنے کے لئے انسان دو اور صرف دو وسیلوں سے کام لیتا ہے۔ ایک طریقہ وہ ہے جسے حواسِ خمسہ کے مشاہدے پر مبنی کر دیا جاتا ہے۔ اس طریقہ میں کسی شے کا یا کسی حقیقت کا ادراک ہمیں حواسِ خمسہ کے ذریعے ہوتا ہے۔ منطق کا فلسفہ کا طریقہ یہی ہے۔ تمام علوم و فنون اسی طریقِ کار کو استعمال کرتے ہیں۔ طبیعیات سے لے کر مابعد الطبیعیات تک یہی طریقہ کام میں لایا جاتا ہے۔ ہم چکھتے ہیں، سونگھتے ہیں، سنتے ہیں، دیکھتے ہیں اور چھوتے ہیں اور اس طرح اشیاء کا اور اس طرح عقل کے ذریعے حقائق کا ادراک کرتے ہیں۔ اس طریقہ کو "خبر" بھی کہتے ہیں۔ منطق بھی کہتے ہیں اور عقل بھی کہتے ہیں۔

اس کے مقابلے میں حقائق دریافت کرنے کا ایک اور بھی طریقہ ہے۔ اس میں حواسِ خمسہ ظاہری سے کام نہیں لیا جاتا بلکہ حواسِ خمسہ باطنی پر بھروسہ کیا جاتا ہے۔ اس دنیا میں کسی چیز کی حقیقت مشاہدے سے نہیں، مکاشفے سے روشن ہوتی ہے۔ اس طریقہ کو مختلف ناموں سے تعبیر کیا گیا۔ القا بھی اسے کہتے ہیں، کشف بھی اسی کا نام ہے۔ شہود کہہ کر اسی کو پکارتے ہیں۔ وحی اور الہام بھی اسی کے دو نام ہیں۔ بصیرت بھی اسی کو کہتے ہیں۔ اسے طریقِ نظر بھی کہا جاتا ہے۔ یہ طریقہ پہلے طریقے کی ضد ہے۔ پہلا طریقہ عقل اور بصارت کا ہے۔ دوسرا کشف اور بصیرت کا۔ اسی طریقہ کو اقبال "عشق" کہتا ہے۔ لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اس طریقہ کے چند مختلف عملی پہلو بھی عشق ہی کے نام سے موسوم ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے ہاں عقل اور عشق ایک دوسرے کی ضد کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ مثلاً:

ہر دو بمنزلے رواں ہر دو امیرِ کارواں
عقل بحیلہ می برد عشق برد کشاں کشاں

اور یہ مشہور شعر تو آپ نے ضرور سنے ہوں گے۔

نالہ ہے بلبلِ شوریدہ ترا خام ابھی
اپنے سینے میں اسے اور ذرا تھام ابھی
بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

دیکھئے، ان شعروں میں عشق عقل کے مقابلے پر آیا ہے۔ اس سے اس حقیقت کا اظہار مقصود ہے کہ عشق بھی حقیقت دریافت کرنے کا ایک طریقہ ہے اور وہ طریقہ عقل

کے طریقہ سے ذرا مختلف ہے۔ میں نے کہا تھا کہ عقل کے طریقہ کو اقبال خبر بھی کرتا ہے۔ اور عشق کے طریقہ کو نظر۔ ہماری قدیم اصطلاحات میں بھی منطقی فلسفی اور علماء "اہل قال" کہلاتے ہیں اور اربابِ کشف و الہام "اہل حال"۔ اسی طرح جو لوگ طریقِ عشق کے مقابلہ میں طریقِ عقل پر کاربند ہوتے ہیں۔ وہ اہل خبر ہیں اور جو کشف و وحی کے معتقد ہیں وہ اہل نظر ہیں۔ رومی نے جو اقبال کا مرشد روحانی ہے یہ بات کہ حقیقتِ کبریٰ صرف عشق و نظر کے ذریعے دریافت ہوتی ہے۔ یوں ادا کی ہے:

آدمی دیدست باقی پوست است
دیدآں باشد کہ دید دوست است
جملہ تن را در گداز اندر بصر
در نظر رو، در نظر رو، در نظر

اور اقبال نے اپنے مرشد کی تقلید کرتے ہوئے کہا:

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں
عروسِ لالہ مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیم سحر کے سوا کچھ اور نہیں

واضح رہے کہ جس طرح حواسِ خمسہ ظاہری کے مراکز اور مصادر ہیں کہ دیکھنے کی قوت آنکھوں میں مرکوز ہے، سننا کانوں سے مخصوص ہے، چکھنا زبان سے۔ اسی طرح حواسِ خمسہ باطنی کا بھی مرکز و مصدر ہے۔ وہ نقطہ ایک ہی چیز ہے یعنی دل۔ پس معلوم ہوا کہ عشق کا محور و مرکز دل ہے۔ مجاز مرسل کے طور پر اقبال دل کو بھی عشق کے معنی میں استعمال کرتا ہے کہ عشق یہیں پہنچتا اور یہیں پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کبھی کبھی اقبال عقل کے مقابلے میں عشق کا نہیں بلکہ دل کا نام لیتا ہے۔ لیکن اس سے کچھ فرق نہیں پڑھتا۔ کیونکہ دل ہی ـــ جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں عشق ہی کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ اقبال کہتا ہے:

عقل نے ایک دن یہ دل سے کہا
بھولے بھٹکے کی راہنما ہوں میں
ہوں زمیں پر، گزر فلک پہ مرا
دیکھ تو کس قدر رسا ہوں میں

ہوں مفسر کتاب ہستی کی
مظہر شان کبریا ہوں میں
دل نے سن کر کہا یہ سب سچ ہے
پر مجھے بھی تو دیکھ کیا ہوں میں
راز ہستی کو تو سمجھتی ہے
اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں
ہے تجھے واسطہ مظاہر سے
اور باطن سے آشنا ہوں میں
علم کی انتہا ہے بے تابی
اس مرض کی مگر دوا ہوں میں
کس بلندی پہ ہے مقام مرا
عرش رب جلیل کا ہوں میں

"علم کی انتہا ہے بے تابی": اس شعر میں جس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ نہایت نازک اور پیچیدہ ہے۔ یہ ہمیشہ ہوا ہے اور ہمیشہ ایسا ہوتا ہے کہ کرشلجھی ہوئی طبیعت جو کشفِ حقیقت کے لئے بے چین ہے۔ علم کی یخ بستہ وادیوں میں کبھی زندگی کی حرارت نہ پائے گی، جوں جوں علم بڑھے گا، جوں جوں عقل میں اضافہ ہوگا۔ دل کی بے چینی بھی اسی نسبت اور اسی مقدار سے بڑھے گی۔ علم سے پیاس نہیں بجھتی۔ اگرچہ لب ضرور تر ہو جاتے ہیں۔ حجۃ الحق امام غزالیؒ نے منطق میں فلسفہ میں اور موشگافی میں اتنا بلند مقام حاصل کیا کہ اپنے عصر کے تمام متکلمین کے سرگروہ قرار پائے۔ لیکن دل کو چین نصیب نہ ہوا۔ یہاں تک کہ علم کو خیرباد کہہ دیا بصارت کی طرف سے آنکھیں بند کیں اور بصیرت کے میدان میں در آئے۔ عشق اور نظر کا طریقہ اختیار کیا۔ تب دل کو چین حاصل کیا۔ یہی کیفیت رومی پر گزری۔ معقولات اور منقولات کی تحصیل اس درجہ تک کی کہ کوئی گوشہ ان سے مخفی نہ رہا۔ لیکن مضطرب اور بے قرار رہے۔ ہاں جب شمس تبریز نے ان کے دل میں وہ چنگاری روشن کی جسے اقبال عشق کہتا ہے تو انہوں نے ادھر نہایت دلپذیر غزلیں کہیں اور ادھر "مثنوی" جیسی نظم تصنیف کی، یہاں تک کہ ان کا رتبہ رازی جیسے عالم سے بھی بلند تر ہو گیا محبت ہی کا فیض تھا۔ اور اقبال اسی فیض کی طرف اشارہ کر کے کہتا ہے۔

نے مہرہ باقی نے مہرہ بازی
جیتا ہے رومیؔ ہارا ہے رازیؔ
میں جانتا ہوں انجام اس کا
جس معرکے میں مُلّا ہوں غازی
ترکی بھی شیریں تازی بھی شیریں
حرفِ محبت ترکی نہ تازی

ظاہر ہے کہ آخری شعر میں جس چیز کو حرفِ محبت کہا گیا ہے۔ وہ عشق کی کرامات ہے، وہی نظر کا طریقہ ہے، وہی بصیرت کا اسلوب ہے جو کبھی رومیؔ کی غزل بنتا ہے۔ اور کبھی "مثنوی" کا روپ دھارتا ہے۔ میں نے اشارہ کیا تھا کہ اقبالؔ عشق کہہ کر بصیرت اور شہود کے عملی پیام مراد لیتا ہے۔ اب نہایت اختصار سے اس اشارے کی توضیح کرتا ہوں۔ زندگی کا کوئی شعبہ ہے، انسانی عمل کا کوئی دائرہ ہو۔ ذکر و فکر کوئی حلقہ ہو، بصیرت یا عشق ہر جگہ مشعل راہ ثابت ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے۔ علم سے دولتِ ایمان اور ثروتِ یقین کبھی ہاتھ نہیں آتی۔ اس لئے کام کرنے والے کا دل تذبذب سے لبریز رہتا ہے۔ لیکن جب انسان کو بصیرت حاصل ہو جاتی ہے، دل عشق سے فیضیاب ہو جاتا ہے تو پھر آدمی معمار ہو یا سنگتراش۔ مصور ہو یا نے نواز، شاعر ہو یا نغمہ گر بغایتِ اطمینانِ قلب اپنا کام شروع کرتا ہے اس وقت ایسے مقام پر اس کے ذوقِ عمل اور اس کے خلوص کی کوئی حد نہیں ہوتی کیونکہ وہ جانتا ہے کہ جو کچھ وہ کر رہا ہے بہ ایمائے الٰہی اور بہ توفیقِ خداوندی کر رہا ہے۔ مسلمانوں نے، مسلمان فنکاروں نے، سنگتراشوں نے، معماروں نے اسی فیضِ عشق سے، اسی ذوقِ عمل سے کام لیکر ہنر کے اور فن کے کیسے کیسے نادر نمونے تخلیق کئے ہیں۔ مسجد "قوت اسلام" سے لے کر مسجد قرطبہ تک ایک طرف اور الحمرا سے لیکر تاج محل تک دوسری طرف عشق نے کیا کیا گل کھلائے ہیں۔ یہ تو فن کا دائرہ ہے عمل اور معرفت کے دائرے میں غزالیؔ سے لے کر رومیؔ تک، مخدوم علیؒ ہجویری سے لے کر شاہ اسماعیل شہیدؒ تک فیضِ عشق کے وابستگان دولت کیسے کیسے کارنامے سرانجام دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبالؔ جب عشق کا یعنی فیضِ بصیرت کا، ذوقِ ایمان کا اور مومن کے جوشِ عمل کا نام لیتا ہے تو اس جوش و خروش سے لیتا ہے کہ در و دیوار گونجنے لگتے ہیں۔ اب عشق ہی کے متعلق اقبالؔ کے کچھ اور شعر سن لیجئے کہ انہیں کا پیغام ہے:

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق فقیہہِ حرم عشق امیرِ جنود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام
عشق دمِ جبرئیل عشق دلِ مصطفےٰ
عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات عشق سے نارِ حیات

اقبال کے ساقی نامے

ڈاکٹر محمد ریاض

"مثنوی" شاعری کی ایک ایسی وسیع صنف ہے جس کے متفرقات کئی موضوعات ہیں۔ ان متعدد موضوعات میں ایک "خمریات" ہے جس کا ذیلی عنوان "ساقی نامہ" ہے۔ خمریات میں شاعر کو ساقی، ساغر، مینا جام، خم، سبو، میکدہ، شاخ تاک، مے فروش، محتسب، توبہ شکنی، محفل شراب اور بت وغیرہ کا ذکر کرنا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ الفاظ شراب کے لوازمات میں شامل ہیں۔ عربی زبان میں خلافت عباسیہ کے زمانے میں "خمریات" لکھنے کا بڑا چرچا ہوا اور ابونواس نے اس میدان میں خوب جوہر دکھائے۔ ابونواس اور اعشیٰ کی خمریات کا نمایاں اثر فارسی کے مشہور شاعر منوچہری دامغانی کے کلام میں دیکھا جا سکتا ہے۔ حکیم عمر خیام نیشاپوری کی رباعیات میں خمریات کی شان جلوہ گر ہے، مگر تصوف اسلامی کے ہمہ گیر رواج نے فارسی شاعری میں "خمریات" کو حقیقت اور ایک آمیزہ بنا دیا۔ پانچویں صدی ہجری (گیارہویں صدی عیسوی) تک خمریات کی اصطلاحات حقیقی معانی لئے ہوئے ہیں۔ اس کے بعد بیشتر یہ اشاراتی اور رمزیہ زبان بن جاتی ہیں اور اس طرح "ساقی نامہ" کا موضوع وجود میں آجاتا ہے۔ تصوف کی معروف کتابوں کے علاوہ صوفیانہ اصطلاحات کی متعدد کتابوں (مثلاً شیخ عبدالرزاق کاشانی کی اصطلاحات الصوفیہ) میں شراب کے کنایاتی معانی دیکھے جا سکتے ہیں۔ مرزا غالب مرحوم نے فرمایا ہے:-

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

"ساقی نامہ" فارسی میں شاہنامہ فردوسی طوسی کی معروف بحر "متقارب مثمن مقصور یا محذوف" میں لکھا جاتا رہا ہے۔ اس میں ساقی سے خطاب کر کے طلب شراب کرنا دوسرے موضوعات پر مقدم رہتا ہے۔ بعض شعراء نے تغزل اور طلب مے کو ایک ساتھ نبھایا ہے۔ فارسی کے سب ساقی ناموں کا یہی رنگ رہا ہے کہ محض تغزل، تشبیب یا خطاب بہ ساقی اور طلب شراب کو ساقی نامہ نہیں کہا جا سکتا۔ عروضی وزن کی مذکورہ شرط ضروری ہے، ورنہ آتش، تلامذہ آتش، غالب، داغ اور ریاض خیرآبادی کے متعدد اشعار ساقی نامہ قرار پائیں گے۔

اقبال نے دو ساقی نامے لکھے۔ ایک فارسی میں دوسرا اردو میں، یہ دونوں فارسی اور اردو ساقی ناموں کی روایات سے ہم آہنگ، مگر معانی و مطالب کے لحاظ سے منفرد بلکہ انقلابی ہیں۔ اس کی توضیح کی خاطر ساقی ناموں پر ایک تعابلی نظر ڈالنا ضروری ہے۔ ملا عبدالغنی کے "تذکرہ میخانہ" میں گیارہویں صدی ہجری (سترہویں صدی عیسوی) تک کے بڑے بڑے ساقی نامہ لکھنے والوں مثلاً نظامی گنجوی، امیر خسرو دہلوی، خواجو کرمانی، خواجہ حافظ، مولانا جامی، امیدی تہرانی رازی ناموں کا مفید انتخاب موجود ہے۔

اس کتاب پر ڈاکٹر مولوی محمد شفیع مرحوم نے اردو میں اور ایک دوسری اشاعت میں احمد گلچین معانی نے فارسی میں محققانہ حواشی لکھے ہیں۔ شاہنامہ فردوسی کی بعض اشاعتوں میں ساقی نامہ نما اشعار ملتے ہیں مثلاً:-

بدہ ساقی نوش لب جام مے
بنوشم بیاد شہ نیک پے
بدہ ساقی نوش لب جام جم
کہ نبرد اید آں مے زدل زنگ غم
ازیں پنج شین روئے رغبت متاب
شب و شاہد و شمع و شہد و شراب

مگر ساقی ناموں کا حقیقی بانی گنجوی ہے۔ نظامی کے خمسے میں خصوصاً شرف

نامہ اور اقبال نامہ میں ساقی نامے کا خاص التزام نظر آتا ہے۔ اکثر داستانوں کا آغاز وانجام ساقی ناموں پر ہے۔ مگر موضوعات اور مضامین تقریباً ایک جیسے ہیں خلاء یہ اشعار :۔

بیا ساقی آں مے نشاں دہ مرا
از آں داروئے بیہشاں دہ مرا
بیا ساقی از خود رہائیم دہ
زر خشندہ مے روشنائیم دہ
بیا ساقی آں شربتِ جانفزاے
بمن دہ کہ دارم غمے جانگزاے
مگر چوں بداں شربت آرم نشاط
بیا ساقی آں مے کہ محنت بریت
بہ چوں من کسے دہ کہ محنت خورست

امیر خسرو دہلوی کا بھی یہی انداز ہے :۔

بیا تا بشادی و فرخندگی
بر آریم با ہم دمے زندگی
بہم صحبتان دوستگانی دہیم
نشینیم و داد جوانی دہیم

مندرجہ ذیل چار ابیات میں سے پہلے دو خواجو کے ہیں اور باقی دو ملا جامی کے، وہی نظامی اور خسرو کا انداز ہے :۔

بدہ ساقی آں آب آتش فشاں
از آں پیش کز ما نیابی نشاں
اگر ہوشمندی برو مست شو
بیا ساقیا، جام دلکش بیار
مے گرم، روشن چو آتش بیار
بیا مطربا، تیز کن چنگ را
بلندی دہ از زخمہ آہنگ را

خواجہ حافظ شیرازی نے منتخب غزلیں، رباعیات اور قطعات ہی نہیں لکھے، ایک ساقی نامہ (مع مغنی نامہ) بھی لکھا ہے۔ حافظ کے ساقی نامہ کا جوش وخروش، اس صنفِ مثنوی کی تاریخ میں مفقود ہے۔ البتہ علامہ اقبال کے اردو ساقی نامے کا سوز وساز اس سے بھی زیادہ ہے۔ ناظرین خود تقابل کر کے دیکھ لیں گے۔ خواجہ حافظ کے مذکورہ ساقی نامے کا آغاز اس طرح ہوتا ہے۔

بیا ساقی آں مے کہ حال آورد
کرامت فزاید، کمال آورد
چہ خوش گفت جمشید با تاج و گنج
کہ یک جو نیرزد سرائے سپنج
من آنم کہ چوں جام گیرم بدست
ببینم در آں آئینہ ہر چہ ہست
بیا کی او دل گواہی دہد

اقبال کے فارسی (پیام مشرق میں) اور اردو (بال جبریل) ساقی ناموں کی قدر وقیمت کو دیکھنے کی غرض سے یہ تقابلی نوٹ کافی رہے گا۔ علامہ کا فارسی ساقی نامہ بیس اور اردو ننانوے اشعار کا حامل ہے۔

فارسی اشعار کو علامہ مرحوم نے کسی فصل بہار میں (۱۹۲۳ء سے قبل) کشمیر کے مشہور "نشاط" باغ میں بیٹھ کر لکھا ہے۔ یہ وہی باغ ہے جہاں آپ مثنوی مولانائے روم کے اشعار گنگنایا کرتے اور گرد ونواح کے مناظر سے لطف اندوز ہوا کرتے تھے (دیکھئے جاوید نامہ، آنسوئے افلاک کا حصہ) نظم کے دس شعر بہاریہ اور متغزلانہ ہیں مگر عمیق مشاہدہ کے آئینہ دار گل وگلزار شاعر کی خاطر ستارہ نما ہیں۔ زمین چکوروں کے پروں کی مانند رنگا رنگ اور منقش ہے۔ نشاط باغ کے فواروں کے پانی کے قطرات جواہر کی مانند تاباں ہیں۔ پرندے شاعر کو نغمہ سرائی پر اکسا رہے ہیں۔ ایسے ماحول میں شاعر کو، شراب، کتاب، رباب اور نگار کی احتیاج محسوس ہوتی ہے۔

خوشا روزگارے، خوشا نو بہارے
نجوم پرن رُست از مرغزارے
زمین از بہاراں چو بالِ تذروے
زفوارہ الماس بار آبشارے"

تو گوئی کہ یزداں بہشتِ بریں را
نہاد است در دامن کوہسارے
چہ خواہم درین گلستان گرانخواہم
شرابے، کتابے، ربابے، نگارے

لے ایسی شرابِ صدق کی تمنا ہے۔ جسے پی کر وہ مسلمانوں کی عظمتِ پارینہ کا مطالعہ کرے اور عصرِ حاضر کے مسلمانوں کو آزادی اور ترقی سے بہرہ مند ہونے کا معنی خیز درس دے سکے۔ شاعر اس بات سے خوش ہے کہ ترکی اور ایران میں انقلابات آچکے اور وہاں کے مسلمانوں کی حالت سنبھل جانے کے آثار نمایاں ہو چکے ہیں۔ دکا شغر اور کاشاں کے الفاظ بالترتیب مصطفیٰ کمال پاشا اتاترک اور شہنشاہ رضا شاہ پہلوی کی خاطر بطور کنایہ استعمال ہوئے ہیں، مگر شاعر کشمیریوں کی حالتِ زار پر خون کے آنسو روتا ہے۔ ساقی سے ملتجی ہے کہ وہ کشمیریوں کو ایسی شرابِ ہوش پلائے جس سے ان کی خاکستر، شرر بار ہو جائے۔ وہ اپنے آقاؤں کے مظالم کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور جائز حقوق حاصل کر کے ہی دم لیں۔

سرت گردم اے ساقی ماہ سیما
بیار از نیاگان ما یادگارے
بہ ساغر فرو ریز آبے کہ جاں را
نہ بینی کہ از کاشغر تا بہ کاشاں
ہماں یک نوا بالد از ہر دیارے
ازاں مے فشاں قطرۂ بر کشیری
کہ خاکسترش آفریند شرارے

یہ ساقی نامہ اقبالؔ کے ان ہمدردانہ احساسات کا آئینہ دار ہے۔ جو انہیں کشمیریوں (یعنی اپنے آبائی ہم وطنوں) کے ساتھ تھیں، مگر آخری شعر سے قبل چار شعروں کا لہجۂ انتقاد بے حد سخت ہے اور اسی خاطر بعض کشمیری احباب نے علامہ سے شکایت کی تھی اور انہوں نے اپنی پوزیشن کو واضح کیا تھا (سہ ماہی اقبالؔ ریویو کراچی بابت جولائی ۱۹۷۰ء کے مضمون، سعدی اور اقبالؔ، میں اس کی تفصیل درج ہے) اقبالؔ کے اس مختصر مگر منفرد اور لازوال ساقی نامے کے مطالب اسی قدر ہیں۔ ہمیں کوئی ایسا ساقی نامہ نظر نہیں آیا جس میں شاعرانہ خوبیوں کے ساتھ ساتھ اس طرح

ملتو

یعنی حریت دیا گیا ہو۔ 'پیامِ مشرق' کی ایک غزل میں آپ نے اپنے تصرفات کے بارے میں کیا خوب فرمایا ہے۔

مئے معنی در عیار ہند و عجم
کہ اصل ایں گوہر از گریہ ہائے نیم شبی است

اقبالؔ کے اردو ساقی نامے کو نقادانِ فن نے بے حد سراہا اور اردو شاعری میں ایک بے نظیر اضافہ قرار دیا ہے۔ یہ ساقی نامہ واقعی اپنی کمیت اور کیفیت کے لحاظ سے فارسی ساقی نامے، کے مقابلے میں زیادہ جامع اور منظم ہے۔ اس کی ہیئتِ ترکیبی سات بند ہیں۔

پہلے دو بند بالترتیب بارہ اور چودہ اشعار پر مشتمل ہیں۔ تیسرا اور آخری ساتواں بند سترہ بیت کا ہے تھے، پانچویں اور چھٹے بند میں سے ہر ایک کے تیرہ اشعار ہیں۔ اس ترتیب نے غیر معمولی صوری حسن و رعنائی پیدا کر دی مگر معنوی حسن کا اور ہی عالم ہے۔ سلاست و روانی، تسلسلِ بیان، ارتباطِ مطالب کے شاہکارات میں شامل ہے۔ بند اول کے پہلے سات اشعار میں تغزل و تشبیب کے پردے میں جوئے رواں (جوئے کوہستانی) کا دلپذیر منظر ہے۔ شاعر نے اپنے کلام میں کئی مقامات پر جوئے رواں کے استعاروں کی مدد سے تسلسلِ حیات کا فلسفہ بیان کیا ہے یہاں وہ ساقی سے تقاضا کرتا ہے کہ وہ اس جوئے کوہستانی کو دیکھے اور شاعر کو ایسی شرابِ ناب پلائے جس سے اس میں غیر معمولی جوش و حرارت پیدا ہو اور اس کی زندگی سراپا عمل بن جائے:-

وہ جوئے کہستان اچکتی ہوئی
اٹکتی لچکتی سرکتی ہوئی
ذرا دیکھ اے ساقی لالہ فام
سناتی ہے یہ زندگی کا پیام
پلا دے مجھے وہ مے پردہ سوز
کہ آتی نہیں فصلِ گل روز روز
وہ مے جس سے روشن ضمیرِ حیات
وہ مے جس سے ہے مستیٔ کائنات
اٹھا ساقیا پردہ اس راز سے

لڑا دے ممولے کو شہباز سے

ساقی نامے کا دوسرا بند جملۂ معترضہ کے مترادف ہے، مگر شاعر غیر معمولی مہارت کے ذریعے اسے پہلے اور تیسرے بند سے مربوط کر دیتا ہے۔ شاعر ایک عالم نو دیکھ رہا ہے جس میں برطانوی استعمار اور نظام سرمایہ داری روبہ زوال ہے چینی لوگ ایک قوت بن کر ابھر رہے ہیں اور مسلمان بھی زبانی طور پر توحید کے تقاضوں (اتحاد عالم اسلامی) کا دم بھرنے لگے ہیں۔ شاعر کو مسلمانوں کے عجمی دجمود آور اعتقادی اعمال سے سخت شکایت ہے۔ وہ تصوف، فلسفے اور کلام وغیرہ میں قرون گذشتہ جیسے جوش و زندگی دیکھنے کا آرزومند ہے۔ اس پیغام کو عام کرنے کی خاطر اسے توانائی کی طلب ہے۔ چنانچہ تیسرے بند میں وہ شراب عشق کا تقاضا کرتا ہے۔ شراب عشق و محبت سے سرشار ہو کر شاعر اپنا سرمایۂ حیات نونہالان ملت کی نذر کر دینا چاہتا ہے۔ شاعر کا سرمایہ گراں بہا کیا ہے؟ جذبۂ عشق سوز و ساز، افکار گرم، خودی اور یقین افزا افکار ا سی سے وہ "فقیری میں امیر" ہے:-

ہوا اس طرح فاش راز فرنگ
کہ حیرت میں ہے شیشہ باز فرنگ
گراں خواب چینی سنبھلنے لگے
ہمالہ کے چشمے اُبلنے لگے
دل طور سینا و فاراں دو نیم
تجلی کا پھر منتظر ہے کلیم
مسلماں ہے توحید میں گرم جوش
مگر دل ابھی تک ہے زنار پوش

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے
شراب کہن پھر پلا ساقیا
وہی جام گردش میں لا ساقیا
جوانوں کو سوز جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخش دے

مری ناؤ گرداب سے پار کر
یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر

قارئین کرام دیکھیں گے کہ ساقی نامے کا یہ حصہ "اسرار خودی" کی تمہید کے ایک بند کے ساتھ ہم آہنگ ہے اور اس حصے کا ایک شعر ہم نے اس شذرے کی ابتدا میں نقل کیا ہے (پہلا مصرع مولانائے روم کا ہے) اور یہاں ایک انتخاب جملہ معترضہ کے طور پر دے دیا جاتا ہے:-

"ساقیا بر خیز و مے در جام کن"
محو از دل کاوش ایام کن
شعلۂ آبے کہ اصلش زمزم است
گر گدا باشد پرستارش جم است
خیز و در جامم شراب ناب ریز
بر شب اندیشہ ام مہتاب ریز
تا سوئے منزل کشم آوارہ را
ذوق بیتابی دہم نظارہ را

اقبال کے اردو ساقی نامے کا باقی حصہ (چوتھے سے ساتویں بند تک) فلسفۂ خودی کے تحلیل و تجزیہ پر مشتمل ہے۔ خودی اور خودشناسی اقبال کا خاص پیغام ہے اور ہماری نظر میں یہ فلسفہ اس نظم سے زیادہ آسان زبان میں علامہ کی کسی اور کتاب میں مذکور نہیں ہے۔ اسرار خودی میں بے شک نظریہ خودی کی تفصیل مندرج ہے، مگر علامہ مرحوم کی جن چند نظموں میں اس نظریہ کا دلآویز اجمال ملتا ہے، ان میں ساقی نامہ (بند چہارم تا آخر) سرفہرست ہے۔ اس کے باوجود از راہ انکسار کا شاعر شیخ سعدی کے ایک شعر (از بوستان سعدی) کی تضمین سے ساقی نامے کو حسرت و یاس کے ساتھ ہی ختم کرتا ہے کہ:-

حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ
حقیقت ہے آئینہ، گفتار زنگ
فروزاں ہے سینے میں شمع نفس
مگر تاب گفتار کہتی ہے بس

"اگر یک سر موئے بر تر پرم
فروغ تجلی بسوزد پرم"

چوتھے بند میں جوئے زندگی کی روانی و دوانی کے استعارے کی مدد سے کائنات کو ہر چیز میں جوہر حیات کی موجودگی کا ذکر کیا گیا ہے نیز تسلسل حیات کا بھی۔

دما دم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج دود
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

پانچواں بند لقائے حیات، بقائے روح اور خودی کی ابدیت کے موضوعات پر مشتمل ہے۔ حیات بعد الممات کے مسئلے سے اقبال کو غیر معمولی دلچسپی تھی اور ان کی نظر میں خودی کا تکامل "ابدیت حیات کا ضامن ہے (ملاحظہ ہو، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ) اور اسی بات کا یہاں اظہار فرمایا گیا ہے۔

سفر زندگی کے لئے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت، حضر ہے مجاز
اتر کر جہان مکافات میں
رہی زندگی موت کی گھات میں
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے
اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے
سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقش حیات

اگلے (چھٹے) بند میں انسانی خودی کے مضمرات اور اس کی لا فانی قوتوں کا ذکر ہے۔ خودی، انسانی شخصیت کے لئے ایسے ہی ضروری ہے۔ جیسے تلوار کے لئے دھار انسانی خودی، دیگر موجودات کی ہستی کے مقابلے میں بے حد ترقی یافتہ ہے کیا معلوم کتنے زمانے بیت گئے۔ جب انسان اس نقطۂ خودی سے بہرہ مند ہو سکا ہے جس طرح چشم با بصارت آفاق و فلک کو دیکھ لیتی ہے، اس طرح خودی انسانی قلب اور اس کے ماثورات پر حاوی ہے۔

یہ موج نفس کیا ہے؟ تلوار ہے
خودی کیا ہے؟ تلوار کی دھار ہے
سفر اس کا انجام و آغاز ہے
یہی اس کی تقویم کا راز ہے
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

ساتواں اور آخری بند صاحب خودی کے اوصاف و مناقب کے لئے مخصوص ہے۔ فرماتے ہیں کہ خودی اور خودداری کی نمو کے بغیر موت زندگی پر قابل ترجیح ہے اس کتاب (بال جبریل صفحہ ۶۸) میں دوسری جگہ فرماتے ہیں۔

گراں بہا ہے تو حفظ خودی سے ہے ورنہ
گہر میں آب گہر کے سوا کچھ اور نہیں
تری زندگی اسی سے، تری آبرو اسی سے
جو رہی خودی تو شاہی، نہ رہی تو روسیاہی

خودی کا حامل درجۂ ایازی (غلامی) پر قانع نہیں رہتا۔ وہ مقام محمودی (آزادی) پر فائز ہوتا ہے، مگر جاہ و جلال کے مفاخر سے دل نہیں لگاتا۔ خودی کا حامل تسخیر کائنات کے لئے کوشاں رہتا ہے۔ وہ حریم ذات کا طالب ہے۔ وہ خاکدان ارضی کو اپنی پہلی منزل سمجھتا ہے۔ زمانے کی گردش، لیل و نہار کا تغیر و تبدل اور کائناتی انقلابات اس خاطر ہیں کہ خودی کی دھار ان حوادث کی سان پر تیز تر ہوتی جائے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ ساقی انہیں۔ ایسی شراب پلا دے کہ وہ شعور صحرائی حال کی مدد سے دوسروں کو بھی رازہائے خودی بتا سکیں۔ ملت اسلامیہ کی بیداری ان کا مشن ہے اور یہ مشن خود شناسی کی تشہیر سے ہی ممکن ہے۔

خودی کے نگہبان کو ہے زہر ناب
وہ ناں جس سے جاتی رہے اس کی آب

وہی ناں ہے اس کے لئے ارجمند
رہے جس سے دنیا میں گردن بلند
فرد فال محمود سے درگزر
خودی کو نگہ رکھ، ایازی نہ کر
وہی سجدہ ہے، لائقِ اہتمام
کہ ہو جس سے ہر سجدہ تجھ پر حرام
خودی شیرِ مولا، جہاں اس کا صید
زمیں اس کی صید، آسماں اس کا صید
جہاں اور بھی ہیں، ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود
یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

اقبال کے دونوں ساقی ناموں کا مختصر تحلیل و تجزیہ یہاں ختم ہوا۔ ساقی ناموں کی تاریخ پر نظر رکھنے والوں کی خاطر اقبال کی جدتیں چھپی نہیں رہ سکتیں اقبال کے ہاں "ساقی" ایک نیم عارفانہ لفظ ہے۔ انکی اردو ساقی نامہ میں فرماتے ہیں۔

مری شاخِ ملت ترے نم سے ہے
نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے
تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے!
دلِ مرتضیٰؓ، سوزِ صدیقؓ دے!
بتا مجھ کو اسرارِ مرگ و حیات
کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات

کیا یہ تقاضا ساقیِ کائنات سے نہیں ہے!
لازماً اسی ساقی سے اس معروف دو بیتی
(بالِ جبریل صفہ) میں بھی خطاب ہے کہ:۔

ترے شیشے میں مے باقی نہیں ہے؟
بتا کیا تو مرا ساقی نہیں ہے؟
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم!
بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے!

اپ وہی ساقی ہے جو "لا الٰہ الا ہو" پلاتا ہے اور اپنا بنا لیتا ہے
(بالِ جبریل صفہ)

مٹا دیا مرے ساقی نے عالمِ من و تو
پلا کے مجھ کو مئے لا الٰہ الا ہو

اقبال کا یہ بڑا کمال ہے کہ انہوں نے "ساقی نامہ" جیسی پیش پا افتادہ عشق پرور صنفِ شاعری میں اپنے پیغام کو پیش کیا ہے۔ فارسی "ساقی نامہ" وادیِ جموں و کشمیر کے مسلمانوں کی بیداری کے لئے ہے جبکہ اردو "ساقی نامہ" ساری دنیا کے لئے بالعموم اور مسلمانانِ جہاں کی خاطر بالخصوص، شاعری کی کوئی بھی صنف ہو، اقبال نے اس سے خاطر خواہ استفادہ کیا اور صوری محاسن کو قائم رکھتے ہوئے اپنا پیغام دیا ہے اور بس:۔

میں نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ
ارمغانِ حجاز میں خوب فرمایا ہے کہ:۔

نہ از ساقی نہ از پیمانہ گفتم
حدیثِ عشق بیباکانہ گفتم
شنیدم آنچہ از پاکانِ امت
ترا با شوخیِ رندانہ گفتم!

یہاں ساقی نامہ کی زبان کے بارے میں بھی چند سطور لکھ دی جائیں ساقی نامہ کو بہت شستہ، رواں چست اور پر جوش زبان میں لکھنا چاہیئے فارسی ساقی ناموں کی کئی مثالیں نقل ہو چکیں۔ اردو میں مظہر جانجاناں کے تلمیذِ رشید، درد مند (متوفی ۱۱۷۶ ہجری / ۱۷۶۲ء) کا ساقی نامہ فصاحت بلاغت کا گلِ سرسبد مانا جاتا ہے، درد مند فرماتے ہیں۔

اے ساقی اے جانِ فصلِ بہار
یہی تھا ہمارا و تیرا قرار
نظر تو کر دشک چمن کی طرف
شگوفہ کو آیا ہے مستی میں کف

چمن میں بھرا ہے نشہ یاں تلک
کہ جاتی ہے نرگس کی گردن ڈھلک
تجھے جامِ گل کے لہو کی قسم

تجھے باغ کے رنگ و بو کی قسم
جو تو نے کیا مے کو مجھ پہ حرام
تو اتنا کر اے نمازیوں کے امام

کہ تو سرکشی سے نہ کر پائمال
مرے خون کو اپنے اوپر حلال

پورا ساقی نامہ تذکرہ گلشن ہند مؤلفہ مرزا علی لطف میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اس کی اور دیگر اردو ساقی ناموں کی فصاحت و بلاغت اپنی جگہ مسلم مگر اقبال کے ساقی نامہ کا جوش بیان منفرد اور بے نظیر ہے اور بقول خود اُن،

تو اے مسافرِ شب، خود چراغ بن اپنا
کر اپنی رات کو داغِ جگر سے نورانی

"یہ [illegible] نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری قوتِ طلب و جستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ ایک جدید معاشرتی نظام تلاش کیا جائے اور عقلاً یہ ناممکن ہوتا ہے کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشرتی نظام سے قطع نظر کر لیا جائے جس کا مقصد وحید ذات پات، رتبہ و درجہ، رنگ و نسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا ہے۔ اسلام دنیاوی معاملات کے باب میں نہایت ژرف نگاہ بھی ہے اور کبیر انسان میں بے نفسی اور دنیوی لذائذ و نعم کے ایثار کا جذبہ بھی پیدا کرتا ہے اور حسنِ معاملت کا تقاضا یہی ہے کہ اپنے ہمسایوں کے بارے میں اس قسم کا طریقہ اختیار کیا جائے۔ یورپ اس گنجِ گراں مایہ سے محروم ہے۔ اور یہ متاع اسے ہمارے ہی فیضِ صحبت سے حاصل ہو سکتی ہے۔"

(مکتوبِ اقبال بنام ڈاکٹر نکلسن)

اقبال کی شاعری کا انسانی پہلو

ڈاکٹر عبادت بریلوی

اقبالؒ جدید دور کے ایک بڑے شاعر اور ایک بلند پایہ مفکر تھے۔ ان کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مختلف زاویوں سے ان پر روشنی ڈالی گئی ہے لیکن ان کے فکر و فن کی تہہ تک بہت کم لوگ پہونچ سکے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اقبالؒ کی شخصیت میں ایسی ہمہ گیری ہے کہ ہر شخص اس آئینے میں اپنے آپ کو دیکھتا ہے، اور اپنے مطلب کی باتیں نکال کر اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے فکر اقبال کے صحیح خط و خال کو سمجھ لیا ہے۔ یہ اقبال کی بڑائی کی دلیل ضرور ہے لیکن اس صورت حال سے انہیں نقصان بھی پہنچا ہے۔ ان کے فکر و فن کا جیسا تجزیہ ہونا چاہیئے تھا نہیں ہو سکا ہے۔ ہر شخص اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنائے بیٹھا ہے اور بزعم خود یہ سمجھتا ہے، کہ وہ اقبال کے فکر و فن کا ماہر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے فکر و فن میں اتنی گہرائی، اس قدر وسعت اور اس درجہ ہمہ گیری ہے کہ اس کا سمجھنا کسی غیر متوازن اور جذباتی انسان کے بس کی بات نہیں۔ اقبال کو سمجھنے کے لئے فلسفی کے دماغ اور شاعر کے دل کے ساتھ ساتھ ایک انسانی شعور کی بھی ضرورت ہے۔ اس انسانی شعور کی روشنی میں ایک تجزیاتی اور تخلیقی زاویۂ نظر کے بغیر ان کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ انسانیت اور انسان دوستی کے صحیح شعور کے بغیر ان کو سمجھنا ناممکن ہے۔ بلکہ انسانیت اور انسان دوستی کا یہ شعور تو ان کے سمجھنے میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ یہی محور ہے جس کے گرد ان کے تمام افکار و خیالات گھومتے ہیں ـــ یہی بنیاد ہے جس پر انہوں نے اپنے فکر و فن کی بنیاد استوار کی ہے۔ اسی لئے تو ان کے یہاں انسان دوستی کا خیال اتنی شدت سے کارفرما نظر آتا ہے۔ ان کی ہر بات میں اس جذبے کی ایک لہر سی دوڑتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ اقبال نے اسی انسان دوستی کے شدید جذبے کے ماتحت اپنے فکر و فن میں انسانی پہلو کو مختلف زاویوں سے نمایاں کیا ہے۔ اور یہ پہلو اس حد تک ان کے یہاں نمایاں ہوتا ہے کہ اس کے سامنے دوسرے پہلو بڑی حد تک پس منظر میں جا پڑتے ہیں۔

اقبال کے افکار و خیالات سے اس حقیقت کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ بنیادی طور پر ایک فلسفی تھے۔ انہوں نے مغرب و مشرق کے بہت سے فلسفوں سے استفادہ کیا ہے۔ لیکن وہ ان میں سے کسی ایک فلسفے کے ساتھ بہہ نہیں گئے ہیں۔ انہوں نے ان فلسفوں سے وہ خیالات لے لئے ہیں، جو ان کے انسان دوستی کے نظرئیے کو تقویت پہنچاتے ہیں۔ ان خیالات کے امتزاج سے انہوں نے انسان دوستی کے نظرئیے کی تعمیر و تشکیل کی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ کوئی ایک فلسفیانہ خیال بھی ان کے یہاں ایسا نہیں ملتا جو ان کی انسان دوستی کو سہارا نہ دیتا ہو۔ ان کا فلسفہ صرف فلسفہ ہی نہیں ہے، حیات انسانی کا ایک نظام فکر ہے جس میں انسان دوستی کا خیال بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ ان کے یہاں مختلف فلسفیوں کے گہرے اثرات ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک کی بات انہوں نے مانی نہیں ہے۔ ہر ایک کے خیالات کو تسلیم نہیں کر لیا ہے بلکہ ہر ایک کے خیالات میں سے ایسی باتیں لے لی ہیں جن سے ان کا مقصد پورا ہوتا ہے جو ان کے بنیادی نظریات کی تشکیل و تعمیر میں ممد و معاون ہوتے ہیں۔ اسی طرح ان کے فلسفے کی بنیاد پڑی ہے۔ اس فلسفے کے جو عناصر ہیں وہ سب انسانیت کے گرد گھومتے ہیں۔ ان سب کی تان انسان دوستی پر جا کر ٹوٹتی ہے۔ بڑی بات یہ

ہے کہ اقبالؒ نے اس فلسفے کو صرف خیالی نہیں ہونے دیا ہے۔ اس سے متعلق ہر فلسفیانہ خیال کو عمل سے ہم آہنگ کیا ہے۔ انسانیت کی بلندی کا خیال اس عمل کی جولانگاہ ہے۔

فلسفیوں میں انہوں نے نٹشے سے استفادہ کیا ہے۔ حالانکہ وہ اسے "مجذوب فرنگی" کہتے ہیں اور اُسے خود یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ "مقام کبریا" کیا ہے۔ برگساں سے بھی وہ کسی حد تک متاثر ہیں۔ کانٹ، ہیگل، اور مارکس سے بھی انہوں نے بعض خیالات لئے ہیں۔ اسلامی مفکروں میں رومی کو تو خیر انہوں نے اپنا مرشد اور رہنما ہی مانا ہے، لیکن ابن سینا، ابن العربی اور جمال الدین افغانیؒ کے اثرات بھی ان پر کچھ کم نہیں ہیں۔ ان تمام خیالات کو انہوں نے ایک مرکز پر جمع کیا ہے۔ یہ مرکز انسان دوستی کا مرکز ہے۔ یہیں سے ان کی انفرادیت وجود اختیار کرتی ہے۔ اسی لئے ان کا فلسفہ صرف فلسفہ ہی نہیں رہ گیا ہے انسانی زندگی کے لئے ایک لائحہ عمل بن گیا ہے۔ وہ زندگی کے مسائل کو حل کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ وہ ایک پیغام ہے اس زخمی انسانیت کے لئے جو زخموں سے چور ہے، جو سر سے پاؤں تک لہو لہان ہے، جو صدیوں سے جبر و استبداد کے پیروں تلے پڑی تلملا رہی ہے۔

یہ خیالات ان لوگوں کے لئے کسی قدر عجیب اور نامانوس ضرور ہیں۔ جو اقبالؒ کو اسلامی طرز فکر اور اسلامی نظام حیات کی طرف جھکتے ہوئے دیکھ کر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ صرف مسلمانوں کے شاعر ہیں۔ ان کے پیش نظر صرف مسلمانوں کی زندگی ہے، صرف انہیں کے مسائل ہیں۔ وہ صرف مسلمانوں ہی کو اس دنیا میں سرخرو اور سربلند دیکھنا چاہتے ہیں ــــ لیکن اقبالؒ کے فن کو اس طرح دیکھنا، اس کی روح کا خون کرنا ہے۔ اس میں تنگ نظری بھی ہے اور کم ظرفی بھی!

ویسے یہ بات ٹھیک ہے، اور اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ اقبالؒ نے اپنے فکر و فن کی بنیادیں اسلامی نظریات اور اسلامی نظام حیات پر رکھی ہیں۔ لیکن ان اسلامی نظریات نے انہیں محدود نہیں کیا ہے۔ ان کے یہاں تنگ نظری نہیں پیدا کی ہے۔ برخلاف اس کے ان کے شعور کو بیدار کیا ہے۔ اس کو وسعت دی ہے۔ کیونکہ اسلام اپنے نزدیک تنگ نظری سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ اس میں ایک ہمہ گیری ہے، ایک وسعت ہے، ایک بلندی ہے۔ انسانی مساوات اور اخوت، انسانی ہمدردی اور محبت، انسانی بلندی اور برتری کو اس نظام حیات میں بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اسلام ایک مکمل نظام حیات بھی رکھتا ہے جو روحانی اور مادی دونوں اعتبار سے وہ انسانیت کو منتہائے کمال پر پہنچانے کا خواہشمند ہے۔ معاشی، معاشرتی، تہذیبی اور تمدنی اقدار میں ہم آہنگی کا خیال ہمیشہ اس کے پیش نظر رہا ہے۔ اسی لئے اس نے انسانیت کو ہر دور میں، ہر اعتبار سے آگے بڑھانے اور سربلند کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبالؒ انسانی نظریات کو انسانی فکر کی تاریخ میں نمایاں حیثیت دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اسلام نے انسانیت کو آداب زیست سکھائے ہیں۔ اور اس کو تہذیب سے ہمکنار کیا ہے۔ اسلام نے طبقاتی تفریق کو بڑی حد تک ختم کیا ہے، مساوات کی اہمیت ذہن نشین کرائی ہے اور بے لوث انسانی خدمت کا جذبہ افراد کے دلوں میں بیدار کیا ہے اور ایثار اور قربانی کو فرد اور جماعت دونوں کے لئے لازمی قرار دیا ہے۔ اقبالؒ اسی لئے تو اس نظام حیات کے بنیادی اصول اور نظریات کے پرستار ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی اس پرستش اور وابستگی میں ایک انسانی بلندی کا احساس شامل ہے۔ انسانیت کو ارتقا کے راستے پر گامزن کرنے کی خواہش پوشیدہ ہے۔ زندگی کو اقدار شر سے پاک کرنے اور اقدار خیر سے ہمکنار کرنے کی آرزو کارفرما ہے۔

یوں دوسرے نظریات حیات بھی انسانی زندگی میں موجود ہیں لیکن اقبالؒ کے خیال میں وہ مجموعی اعتبار سے مکمل نہیں ہیں۔ کوئی مادی اعتبار سے مکمل ہے تو کوئی روحانی اعتبار سے۔ مادیت اور روحانیت کا سنگم اگر کہیں ملتا ہے تو وہ اسلامی نظام حیات ہے۔ اور یہ دونوں انسانیت کی تکمیل کے لئے لازمی ہیں۔ ان میں سے کسی ایک کی تکمیل کے بغیر انسانیت کی تکمیل اور بلندی ناممکن اور محال ہے۔ اس روحانیت اور مادیت کے صحیح امتزاج اور ہم آہنگی کی خصوصیتیں صرف اسلامی نظام حیات میں مل سکتی ہیں۔ اسلام روحانی اور مادی دونوں اعتبار سے زندگی بسر کرنے کا ایک مکمل لائحہ عمل

پیش کرتا ہے۔ وہ ایک ایسی عالمگیر برادری کا نام ہے جس میں امتیاز رنگ، خون نہیں ہوتا جس میں نسل اور قوم کی قید نہیں ہوتی۔ بلکہ اس لڑی میں منسلک ہونے کے بعد ہر فرد جہانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جاتا ہے۔ اس طرح کہ نہ کوئی تورانی باقی رہتا ہے نہ ایرانی! اور ظاہر ہے۔ ایسا کرنے سے اسلام کا مقصد صرف انسانیت کی بلندی اور سرافرازی ہے۔ وہ زندگی بسر کرنے کا ایک لائحہ عمل بھی صرف اسی انسان اور انسانیت کے خیال سے پیش کرتا ہے۔ اس نے ہر اعتبار سے زندگی کو برتنے اور بسر کرنے کی تاکید کی ہے۔ لیکن صرف مادیت اس کا نصب العین نہیں ہے وہ اس کے ساتھ ساتھ روحانیت کی فضا میں پرواز کرنا بھی سکھاتا ہے یہ دونوں پہلو اسلامی نظام میں گلے ملتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ دوسرے نظریات حیات میں یہ بات نہیں۔ کیونکہ ان میں سے اکثر میں یا تو تمام تر روحانیت ہی روحانیت ہے یا مادیت ہی مادیت!

دورِ جدید کے نظام زندگی میں نظریۂ اشتراکیت اقبالؔ کو اہم معلوم ہوتا ہے۔ وہ اس سے متفق نہیں ہیں۔ انہیں اس نظریئے سے بنیادی اختلافات ہیں۔ لیکن ان اختلافات کے باوجود وہ اس کی بڑائی کے قائل ہیں۔ زندگی کے متعلق اشتراکیت کے تمام تر مادی نقطۂ نظر کو وہ انسانیت کے لئے خطرناک سمجھتے ہیں۔ انہیں اشتراکیت کے بانی کارل مارکس سے بنیادی طور پر نظریاتی اختلافات ہیں لیکن اس کے باوجود وہ اس کی عظمت کے قائل ہیں ان کے خیال میں وہ "کلیم بے تجلی" اور "مسیح بے صلیب" ہے اور ہر چند کہ اُسے پیغمبر نہیں کہا جا سکتا لیکن اس کی بغل میں کتاب ضرور موجود ہے ۵:۔

آں کلیم بے تجلی آں مسیح بے صلیب
نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب

اور روس میں لینن کے ہاتھوں اس کے نقطۂ نظر کو جو عملی جامہ پہنایا گیا ہے، ارتقائے انسانی کی تاریخ میں وہ اس کی اہمیت کے معترف ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ان کے خیال میں روحانیت کو خیر باد کہہ دینے کی وجہ سے روس کے یہ تمام تجربات بے معنی ہو کر رہ گئے ہیں۔ ان کے خیال میں روس نے ایسا کر کے اپنے آپ کو ایک دلدل میں پھنسا لیا ہے اور اسی لئے اس نے ترقی کے بہت سے دروازے اپنے اوپر بند کر لئے ہیں۔ زندگی کی راہ میں جس طرح اُسے آگے بڑھنا چاہیئے تھا، نہیں بڑھ سکا ہے۔ لیکن وہ اس سے مایوس نہیں ہیں، بلکہ اس کے متعلق ایک رجائی نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور انہیں یقین ہے کہ وہ ایک نہ ایک دن اپنے آپ کو اس دلدل سے ضرور باہر نکال لے گا۔ کیونکہ آئین زندگی سے صحیح مطابقت کے بغیر کوئی انسانی نظام زندہ نہیں رہ سکتا ۵

کردہ ام اندر مقاماتش نگاہ
لا سلاطیں، لا کلیسا، لا الٰہ
فکر او در تُند بادِ لا بماند
مرکبِ خود را سوئے اِلّا نراند
آیدش وقتے کہ از زورِ جنوں
خویش را زیں تند باد آرد بروں
در مقامِ لا نیاساید حیات
سوئے اِلّا می خرامد کائنات

اقبالؔ کے خیال میں اشتراکیت ایک ایسا نظام ضرور ہے جو رنگ و خون و نسل و قوم کے سطحی امتیازات کو مٹانا چاہتا ہے جس کے نزدیک طبقاتی تفریق کو مٹا کر ایک ایسے نظام کی تشکیل لازمی اور ضروری ہے جس میں نفرت نہ ہو بغض و عناد نہ ہو، ہوسِ ملک گیری نہ ہو، غربت و امارت کا فرق نہ ہو، اور دولت کی تقسیم غیر مساوی نہ ہو۔ اقبالؔ اشتراکی نظام کے ان پہلوؤں کی اہمیت کے تو قائل ہیں لیکن اس نظام نے روحانیت سے جو چشم پوشی کی ہے، اس کے وہ دشمن ہیں۔ کیونکہ ان کے خیال میں روحانیت کے بغیر انسانیت کی تکمیل ناممکن ہے، اور انسانیت انہیں بہت عزیز ہے۔ اس لئے اشتراکیت کی یہ کمی ان کی آنکھوں میں کانٹے کی طرح کھٹکتی ہے۔ روحانیت کے بغیر انسان میں اخلاقی اقدار کی پاسداری اور خلوص و صدق دلی ہمیشہ باقی نہیں رہ سکتی۔ جو نظام حیات بیک وقت ان تمام باتوں کو پورا کرتا ہے، وہ ان کے خیال میں اسلامی نظام حیات ہے اور اسلامی

نظامِ حیات ان کے خیال انسان دوستی اور انسانیت پرستی کا دوسرا نام ہے۔

اقبالؒ اسلام کو اشتراکیت کی طرح ایک تحریک سمجھتے ہیں۔ یہ تحریک ان کے خیال میں انسان دوستی کا سبق دیتی ہے۔ ملک و ملت کے تفرقے مٹانا چاہتی ہے۔ طبقاتی تفریق کو ختم کرنا چاہتی ہے۔ انسان کو صحیح معنوں میں انسان بنانا چاہتی ہے۔ اقبالؒ اسی تحریک کے مفکر ہیں، اسی کے ترجمان ہیں، اسی کے علمبردار ہیں۔ انہوں نے اس سلسلے میں نئی باتیں بھی کہی ہیں اور پرانی باتوں کو نئے حالات سے مطابق کر کے نئے انداز میں پیش بھی کیا ہے۔ وقت نے جن رگوں کو خون سے خالی کر دیا تھا، اقبالؒ نے ان کے اندر ایک نیا خون زندگی دوڑایا ہے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اقبالؒ نے اسلامی تحریک سے اپنے آپ کو وابستہ کر کے کسی قومی برتری کا خواب دیکھا ہے جس کی تہہ میں فسطائی رحجان کی جھلک ہے، وہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اس قوم کے دروازے کسی پر بند نہیں ہیں۔ اقبالؒ ان دروازوں کو ہر ایک کے لئے کھلا رکھنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ان کا یہ پیام انسان دوستی ان افراد کے لئے بھی ہے جو اس تحریک کے مخالف ہیں، ان کے لئے بھی ہے جو انسانی برادری کے اس رشتے میں منسلک ہونا نہیں چاہتے۔ اقبالؒ انہیں دعوت دیتے ہیں۔ اسلام اور مسلمانوں کے جلال و جمال دونوں کی آب و تاب دکھا کر انہیں اپنی جانب کھینچتے ہیں تاکہ انسانیت کی تعمیر صحیح اقدار پر ہو سکے۔ اقبالؒ کی نظر یں یہ دیکھتی ہیں کہ انسانیت گھائل ہے۔ قومی نسلی اور ملکی تفریق نے اُسے زخموں سے چور کر دیا ہے۔ ان کی تعلیم ان زخموں پر مرہم رکھنے اور اس طرح ان کو مندمل کرنے کی تعلیم ہے، ان کا پیام ان زخموں کو بھرنے کا پیام ہے۔

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا، محبت کی زباں ہو جا
یہ ہندی وہ خراسانی، یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اُچھل کر بیکراں ہو جا

غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اُڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا

یہ اخوت کا بیاں ہونا، یہ محبت کی زباں ہو جانا، یہ اچھل کر بیکراں ہو جانا، اپنے اندر بڑی معنویت رکھتا ہے۔ اقبالؒ کی تعلیم اور ان کے فلسفے کی بنیادی باتیں اس کے اندر موجود ہیں۔ وہ انسانی زندگی میں اخوت اور محبت کے چراغوں کو روشن رکھنا چاہتے ہیں۔ انسان کو بیکراں بنانا ان کی زندگی کا سب سے بڑا مقصد ہے اور یہی اسلام بھی چاہتا ہے۔ اقبالؒ نے اس بنیادی خیال کو زیادہ گہرائی اور رعنائی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خرد نے انہیں حکیمانہ نظر عطا کی ہے اور عشق نے انہیں حدیثِ دلبرانہ سکھائی ہے۔ وہ رازِ درونِ میخانہ کے محرم ہیں۔ ان کی نظر اصلیت اور حقیقت تک پہونچی ہے۔ اسی لئے ان کے یہاں اس سلسلے میں خلوص اور صدقِ دلی کا احساس ہوتا ہے، عقل و شعور کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔

یہ خیال یہاں پیدا ہو سکتا ہے کہ اقبالؒ نے اتحاد و اتفاق، اخوت و محبت کا یہ پیام صرف مسلمانوں کو دیا ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں۔ مسلمانوں کا اتحاد، اس میں شک نہیں کہ ان کے پیشِ نظر ہے۔ لیکن یہ اتحاد انہیں قدروں کو عام کرنے کے لئے ان کے پیشِ نظر رہا ہے۔ اور ان قدروں کو وہ ساری انسانیت میں عام کرنا چاہتے ہیں۔ انسانیت کا خیال کبھی بھی ان کی نظروں سے اوجھل نہیں ہوتا۔ وہ اس خیال کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ انہوں نے واضح طور پر اس خیال کا اظہار کیا ہے۔ کہ "در اصل انسانیت کی بقا کا راز اس کے احترام میں ہے۔ جب تک تمام دنیا کی تعلیمی قوتیں اپنی توجہ کو محض احترامِ انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں، یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی بنی رہے گی۔" اور اس دنیا کو درندگی اور بہیمیت سے پاک کرنا، اور اس طرح اس کو تہذیب سے ہمکنار کرنا ان کا سب سے بڑا نصب العین ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے کہ وہ اپنے فکر و عمل کو صرف مسلمانوں ہی تک محدود رکھتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ دوسروں کو بھی دیکھتے ہیں، مسلمانوں کا خیال بے شک ان کے یہاں زیادہ ہے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ اور اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ

اقبال خود مسلمانوں کی اس جمعیت سے تعلق رکھتے تھے، جس کو صدیوں کے مسلسل انحطاط و زوال نے کہیں کا نہیں رکھا تھا، جن کی انفرادیت ختم ہو چکی تھی، جو اس زندگی میں بے یار و مددگار رہ گئے تھے، اور جن کا کوئی پوچھنے والا نہیں رہا تھا۔ اس لئے اقبال کا ایک ایسی قوم کی فلاح و بہبود کی طرف متوجہ ہونا، انسان دوستی کے بنیادی خیال سے علیحدہ کوئی بات نہیں ہے۔ یہ اسی کا ایک حصہ ہے۔ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ سارے مشرق کا خیال ان کے پیشِ نظر رہا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں زمانے کے ہاتھوں بری طرح پامال کئے گئے ہیں۔ ان اشعار میں سارے مشرق کی حالت کو بہتر بنانے کا احساس کتنا شدید ہے ؎

تیرہ خاکم را سراپا نور کن — در تجلی ہائے خود مستور کن
تا بروز آرم شبِ افکارِ شرق — بر فروزم سینۂ احرارِ شرق
از نوائے پختہ سازم خام را — گردشِ دیگر دہم ایام را
فکرِ شرق آزاد گردد از فرنگ
از سرودِ من بگیرد آب و رنگ

اور ایک جگہ ہمالیہ، اٹک اور رودِ گنگ کو مخاطب کر کے ان خیالات کا اظہار کیا ہے ؎

اے ہمالہ! اے اٹک! اے رودِ گنگ
زیستن تا کے چناں بے آب و رنگ
پیر مرداں از فراست بے نصیب
نوجواناں از محبت بے نصیب
شرق و غرب آزاد و ما نخچیرِ غیر
خشتِ ما سرمایۂ تعمیرِ غیر

ایک اور جگہ ہندوستانیوں کی باہمی کشمکش اور اس کے نتیجے میں فرنگی قوم کی کامیابی پر اس طرح خون کے آنسو بہاتے ہیں ؎

ہندیاں با یک دگر آویختند
فتنہ ہائے کہنہ باز انگیختند

تا فرنگی قومے از مغرب زمیں
ثالث آمد در نزاعِ کفر و دیں
کس نداند جلوۂ آب از سراب
انقلاب اے انقلاب اے انقلاب

فکرِ شرق کو دستِ فرنگ سے آزاد کرنے کی خواہش اور انقلاب کا یہ نعرہ انسان دوستی کے شدید جذبے کا نتیجہ ہے۔ اقبال کو مسلمان، ہندوستان اور مشرق سب کی پامالی کا شدید احساس ہے۔ اور تاریخ کے مختلف ادوار میں اس پر جو دست درازیاں ہوتی رہی ہیں، وہ ان سے خوش نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ ان دست درازیوں کو انسانیت سے اور انسان دوستی کے بنیادی اصول کے خلاف سمجھتے ہیں۔

اس ساری بحث سے صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ اقبالؒ نے اپنے آپ کو صرف مسلمانوں ہی تک محدود نہیں کیا ہے، اُن کے دل میں ہر پس پا افتادہ قوم اور پامال فرد کا درد ہے۔ وہ ان افراد اور اقوام کو بلند کرنا چاہتے ہیں لیکن ان کے خیال میں یہ بلندی انہیں اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب وہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو اپنا لیں۔ کیونکہ ان کے خیال میں اسلامی اصول ہی انسان دوستی اور انسانیت کے اصول سے ہم آہنگ ہیں۔ اسلام کی ہر بات میں وہ انسانیت کی بہتری دیکھتے ہیں۔ اس کی پیش کی ہوئی تمام اقدار میں انہیں انسانیت پرستی کا خیال کارفرما نظر آتا ہے اور اس کی پیش کی ہوئی تمام اقدار میں انہیں نوعِ انسان کی فلاح و بہبود دکھائی دیتی ہے۔ لیکن ان کے یہ خیالات کسی جذباتیت پر مبنی نہیں ہیں۔ انہوں نے اس حقیقت کو محسوس کیا ہے کہ اسلام نے انسانی زندگی کے بنیادی مسائل کو حل کیا ہے۔ اور صحیح اسلامی نظام میں وہ طبقاتی کشمکش اور آویزش نظر نہیں آتی جس نے آج ساری دنیا کو ہنگاموں کی آماجگاہ بنا دیا ہے۔ ساری انسانی زندگی جن کی وجہ سے ایک اچھا خاصا میدانِ کارزار بن گئی ہے۔

اقبالؒ نے اسی کشمکش اور آویزش کو شدت سے محسوس کیا ہے۔ اس آویزش اور کشمکش سے پیدا ہونے والے بنیادی مسائل کا وہ گہرا شعور

ہیں اسی لئے انہوں نے ان بنیادی مسائل کی طرف پہلی طرح
لی ہے، انسانی زندگی میں سرمایہ و محنت کی جو کشمکش جاری ہے،
انہیں علم ہے۔ وہ اس کے سارے نشیب و فراز کو سمجھتے ہیں۔ ا
امروجزر ان کے پیش نظر رہا ہے —— اس کو بنیاد بنا کر انہوں نے
انی تاریخ کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلے میں انسانی زندگی کو
حالات سے دوچار ہونا پڑا ہے۔ اس کا اقبال کو بڑا دکھ ہے۔ وہ
پر خون کے آنسو روتے ہیں اسی لئے تو اپنی شاعری کے ذریعے سے
ں نے بندۂ مزدور کو بیداری کا پیام دیا ہے۔ وہ مشرق و مغرب
اس کے دور کا آغاز دیکھتے ہیں: "خضر راہ" اور "شمع و شاعر" ان کی مشہور
یں ہیں۔ ان نظموں میں انہوں نے انسانی زندگی کے انہیں بنیادی
ائل کی طرف توجہ دلائی ہے۔ بڑی بات یہ ہے کہ انہوں نے ان مسائل کو
س انسانی زاویۂ نظر سے دیکھا ہے جس زمانہ میں یہ نظمیں لکھی گئی ہیں،
زمانہ میں ان معاملات و مسائل کو اس زاویۂ نظر سے دیکھنے کا کسی کو
ل بھی نہیں آتا تھا۔ اقبال کو اس سلسلے میں اولیت کا شرف حاصل ہے۔
ان دوستی کے شدید جذبہ ہی نے اقبالؒ سے ان اشعار کی تخلیق کرائی
ہے،

اپنی اصلیت سے ہو آگاہ اے دہقاں ذرا
دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو
کیوں کسی کی جستجو آوارہ رکھتی ہے تجھے
راہ تو، رہرو بھی تو، رہبر بھی تو، منزل بھی تو

(شمع و شاعر)

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا، یہ ہے پیامِ کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

("خضر راہ")

ان اشعار میں انسان کی اہمیت کا صحیح احساس ہے۔ انسانی

زندگی کے تاریخی ارتقاء کا واضح شعور ہے۔ اقبال نے یہاں اس حقیقت کو محسوس کیا ہے کہ انسان اس زندگی میں ایک بہت بڑی طاقت ہے جن لوگوں نے زندگی کے غلط نظام اقدار کا سہارا لے کر اسے شکنجوں میں کسنے کی کوشش کی ہے، وہ ہمیشہ باقی رہنے والے نہیں۔ ان کے جبر و استبداد کے پامال افراد کا احساس خودی بڑی آسانی سے موت کے گھاٹ اتار سکتا ہے۔ چنانچہ انسان کے لئے اپنی اہمیت کا صحیح احساس ضروری ہے کہ اسی احساس سے فکر و عمل کی صلاحیتیں بیدار ہو سکتی ہیں اور انسانی زندگی کو ارتقاء پر گامزن کرنے کے لئے راستے ہموار ہو سکتے ہیں۔ اور جب یہ صورت حال پیدا ہو جائے تو سرمایہ دار حیلہ گر کو موت کے گھاٹ اتارا جا سکتا ہے۔ نسل، قومیت، کلیسا، تہذیب اور رنگ کے بت توڑے جا سکتے ہیں۔ بزم جہاں کا یہ انداز ہو تو مشرق و مغرب میں نئے دور کا آغاز ہو سکتا ہے۔ اقبالؒ کے خیال میں یہ صورت حال انسانی زندگی کی ارتقائی کیفیت کے لئے ازبس ضروری ہے اسی لئے تو وہ انسان کی تمام صلاحیتوں کو اس کام کے لئے وقف کر دینا چاہتے ہیں۔ چنانچہ دنیا کے غریبوں کو جگانا، کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دینا، غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے گرمانا، کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دینا ان کا پیام بن جاتا ہے۔ ان کی نگاہیں سلطانیٔ جمہور کو آتے ہوئے دیکھتی ہیں۔ وہ ہر نقشِ کہن کو مٹانا، اور جس کھیت سے دہقاں کو روزی میسر نہ ہو۔ اس کے ہر خوشۂ گندم کو جلانا چاہتے ہیں۔ اقبالؒ کے یہ خیالات تمام تر انقلابی ہیں۔ ان میں ایک جارحانہ انداز ملتا ہے۔ اور اس جارحانہ انداز کے پیدا ہونے کا بنیادی سبب یہ ہے کہ وہ انسانی زندگی اور اس کے نظامِ اقدار کو بدلنے کا گہرا احساس اور شدید جذبہ رکھتے ہیں۔ اقبالؒ کے نزدیک یہ انقلاب اور تبدیلی انسان اور انسانیت کی تکمیل کے لئے ضروری ہے، اسی لئے انہوں نے اپنی انقلاب پسندی کو انسان دوستی سے ہم آہنگ کر لیا ہے۔

یہ خیالات و نظریات اقبالؒ نے غور و فکر کے ساتھ پیش کئے ہیں۔ ایسا کرنے کے لئے انہیں مختلف راہوں سے گزرنا پڑا ہے۔ انہوں نے اس سلسلے میں تاریخ کے میدانوں کی خاک بھی چھانی ہے۔ مذہبیات کی

کو چکر دی بھی کی ہے۔ تہذیب و تمدن کی ارتقائی کیفیت کا گہرا مطالعہ بھی کیا ہے۔ فلسفہ و نفسیات کی گتھیاں بھی سلجھائی ہیں۔ عمرانیات و معاشیات کے اسرار و رموز بھی کھولے ہیں غرض یہ کہ انہیں ہر دو دست پہنچا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے اس پیام میں بڑی ہمہ گیری ہے، بڑی وسعت ہے، بڑی گہرائی ہے۔ اس کی بنیا دیں زندگی کے حقائق پر استوار ہیں، تنگ نظری اس میں نام کو نہیں ملتی، اس کا آب و رنگ اسلامی ضرور ہے لیکن وہ محدود نہیں ہے۔ اس میں کشادہ دلی اور روشن دماغی ہے، دقت نظری اور بلند خیالی ہے، بے باکی اور صاف گوئی ہے، اس میں ایک عمل کا پیام ہے۔ اور اس عمل کے پیام کی بنیاد ایک انسانی نقطۂ نظر ہے، اقبالؒ نے بڑی خوبی سے اس کی وضاحت کی ہے ؎

کریں گے اہلِ نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد
نہ فلسفی سے، نہ ملا سے ہے غرض مجھ کو
یہ دل کی موت وہ اندیشہ و نظر کا فساد

درویشِ خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند

ان اشعار سے صاف ظاہر ہے کہ اقبالؒ اپنے آپ کو محدود کرنا نہیں چاہتے۔ ان کے پیشِ نظر تو ساری دنیا ہے، ساری انسانیت ہے، ساری کائنات ہے۔ اقبال کی تعلیم فروعی باتوں میں الجھ جانے کا نام نہیں ہے۔ وہ تو بنیادی انسانی معاملات پر نظر رکھتے ہیں، ان کے پیشِ نظر تو صرف ایک ہی مقصد ہوتا ہے، اور وہ مقصد ہے انسانیت کی بلندی، اس کے مسائل کو حل کرنے کی آرزو، نظام اقدار میں ہمواری کی تمنا اور حالات کو ہر اعتبار سے بہتر بنانے کی خواہش، کہ اسی طرح انسان صحیح معنوں میں انسان بن سکتا ہے۔

اقبال نمبر ستمبر ۷۱ء

اقبال کی انسان دوستی کا یہ فلسفہ، جس کو ان کے پیام سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں، کئی عناصر سے مل کر تشکیل پاتا ہے۔ اقبال انسانی زندگی میں فرد کی اہمیت کے قائل ہیں۔ انسان ہونے کی حیثیت سے انہیں اس کی بلندی کا احساس ہے۔ احساس کی اس شمع کو وہ فرد کے دل میں فروزاں کرنا چاہتے ہیں، اپنے فلسفے میں جس چیز کو انہوں نے خودی سے تعبیر کیا ہے وہ یہی انسان کی بلندی کا احساس اور عظمت کا خیال ہے۔ لیکن یہ خودی صرف فرد تک محدود نہیں رہتی۔ کیونکہ فرد انسانی زندگی کے اجتماعی نظام کا ایک جزو ہوتا ہے۔ اس لئے آگے چل کر یہ خودی اجتماعی خودی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ فرد کو اجتماعی زندگی سے علیحدہ کر لیا جائے تو بہ ذات خود اس کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی ؎

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

خودی کا عمل ساری انسانی زندگی میں جاری ہے اسی سے زندگی میں ایک حرکت ہے، ایک جولانی ہے، ایک سوز ہے، ایک ساز ہے۔ وہ محبت کو پیدا کرتی ہے اور محبت سے اس کا رشتہ استوار ہوتا ہے ؎

نقطۂ ... ے کہ نام او خودی است
زیرِ خاک ما شرار زندگی است
از محبت می شود پاینده تر
زنده تر، سوزنده تر تابنده تر

فرد اور جماعت میں خودی کی تکمیل کے لئے اطاعت، ضبطِ نفس

اور نیابتِ الٰہی کے خیال کا ہونا لازمی ہے، اسی کے ساتھ ساتھ توحید، رسالت اور قرآن پر ایمان بھی ضروری ہے۔ اقبالؒ کے یہاں یہ باتیں محض رسمی اور روایتی انداز میں بیان نہیں ہوئی ہیں، انہوں نے ان میں نئے پہلو بھی نکالے ہیں، نئے گوشوں کو بھی تلاش کیا ہے۔ مثلاً توحید اقبالؒ کے خیال میں ایک خدا پر ایمان رکھنے کا نام ضرور ہے لیکن اس سے وہ انسانی وحدت کا کام بھی لینا چاہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ انہوں نے

ماہِ نو

توحید سے یہ کام لیا بھی ہے۔ طاقت بھی اسی توحید کے خیال سے پیدا ہوتی ہے۔ اور اقبال طاقت کے پرستار ہیں۔ طاقت میں انہیں حسن بھی نظر آتا ہے، اس جلال میں وہ زندگی کا جمال بھی دیکھتے ہیں ؎

ملتے چوں میشود توحید مست
قوت و جبروت می آید بدست
فرد از توحید لاہوتی شود
ملت از توحید جبروتی شود
ہر دو از توحید می گیرد کمال
زندگی ایں را جلال، آں را جمال

اقبالؔ طاقت کے ساتھ ساتھ فرد اور جماعت کے لئے محبت اور عشق کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ اور محبت اور عشق کا مفہوم ان کے یہاں محدود نہیں ہے۔ وہ تمام انسانی خصوصیات پر حاوی ہے ؎

طبع مسلم از محبت قاہر است
مسلم ار عاشق نباشد کافر است

لیکن ان کے دوسرے تصورات کی طرح ان کے اس تصورِ عشق کی نوعیت بھی اجتماعی اور انسانی ہے۔ انسان اور انسانیت کی تکمیل ان کے خیال میں اس کے بغیر ممکن نہیں۔

یہ تمام خصوصیات جب کبھی یکجا ہوتی ہیں تو ایک انسانِ کامل وجود میں آتا ہے۔ جس کو اقبالؔ 'مردِ مومن' کہتے ہیں۔ اس مردِ مومن کی تمام صلاحیتیں انسانی زندگی کو عظمت اور بلندی سے ہمکنار کرنے کے لئے وقف ہوتی ہیں۔ وہ اپنے ارادوں میں خاطر خواہ کامیابی حاصل کرتا ہے۔ کیونکہ اس کی ہستی میں ایمان کی روشنی ہوتی ہے، عمل کی قوت ہوتی ہے وہ اپنی دنیا آپ پیدا کرتا ہے۔ زندگی کو ذوقِ پرواز سمجھتا ہے، سفر کو منزل سے بڑھ کر پسند کرتا ہے، محبت کو اپنا مسلک جانتا ہے، کبھی ناامید نہیں ہوتا۔ بلکہ نومیدی کو زوالِ علم و عرفان سمجھتا ہے، اس کی امیدیں خدا کے رازدانوں میں ہوتی ہیں، اس کی نظر میں تلوار کی تیزی کا جادو ہوتا ہے! اور اس کی نگاہ سے تقدیریں بدل جاتی ہیں ؎

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے دست و بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

اقبالؔ کے فکر و فن میں اسی مردِ مومن اور انسانِ کامل کی آواز سنائی دیتی ہے!

"اورینٹل کالج لاہور میں ہیڈ پرشین ٹیچر کی جگہ خالی ہوئی ہے اس کی تنخواہ ایک سو بیس روپے ماہوار ہے۔ میں یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ کیا اس جگہ کو آپ اپنے لئے پسند فرماتے ہیں۔ اگر ایسا ہو تو آپ کے لئے سعی کی جائے۔ آپ کا لاہور میں رہنا پنجاب والوں کے لئے بے حد مفید ہوگا۔"

مکتوب اقبال بنام سید سلیمان ندوی

یکم نومبر ۱۹۱۶ء

شاعرِ مشرق

رش بروک ولیمز

آج سر محمد اقبالؒ کی شہرت غالباً اس سے زیادہ ہے جتنا کہ ان کی وفات کے وقت تھا کئی شاعر، فلسفی بلکہ سیاست داں بھی اپنے انتقال کے بعد چند ہی سال کے عرصہ میں بالکل فراموش ہو جاتے ہیں۔ اقبالؒ اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں۔ ان کی شہرت پہلے سے بدرجہا زیادہ ہے یہ کوئی ذوق و شوق کی ہنگامی رو نہ تھی جس کے تحت ان کا ایک عظیم انسان کی حیثیت سے خیر مقدم کیا گیا جو لوگ ان کا ایک شاعر فلسفی یا سیاسی مفکر کی حیثیت سے مطالعہ کرتے ہیں، ان کی تصانیف میں ایسے ارشادات عالیہ اور حقائق و بصائر پاتے ہیں جن کی صداقت آج بھی اسی طرح برقرار ہے جتنی کہ اس وقت جب وہ معرضِ اظہار میں آئی تھیں۔

میرے اقبال کے ساتھ روابط اس آخری یعنی سیاسی مشیر ہی کی حیثیت سے پیدا ہوئے تھے۔ میرا مطلب وہ کردار ہے جو انہوں نے ایک سیاسی مشیر کی حیثیت سے انجام دیا تھا۔ مجھے لاہور میں کئی بار ان کی ملاقات کا شرف حاصل ہوا۔ اگرچہ میں یہ دیکھ کر خوش ہوں کہ آج کی محفل میں سر مالکم ڈارلنگ بھی شامل ہیں۔ جن کے اس زمانہ میں اقبال کے ساتھ روابط مجھ سے کہیں زیادہ قریبی تھے۔

سر محمد اقبالؒ کے ساتھ میرے تعلقات حقیقی معنوں میں تین گول میز کانفرنسوں کے دوران پیدا ہوئے تھے اور انہی کانفرنسوں کے دوران ہی مجھے ان کے سیاسی افکار کی وسعت اور گہرائی کو کچھ سمجھنے کا موقع ملا۔

اس زمانے پر ایک نظرِ بازگشت ڈالی جائے تو ایسا معلوم ہوگا کہ ہم میں سے اکثر جو اس وقت ایک متحدہ ہندوستان کا وفاقیہ قائم کرنے کی امید میں سرگرم کار تھے سر اقبالؒ کی حکیمانہ بصیرت کو کم اہمیت دینے کی طرف مائل تھے بلکہ میں تو اس سلسلہ میں قائد اعظم کو بھی کلی طور پر مستثنیٰ نہیں کروں گا کیونکہ مجھے یاد ہے کہ میں کئی ایسی صحبتوں میں شریک تھا۔ جن میں سر اقبالؒ ہمیشہ یہی اصرار کرتے تھے کہ ہندوستان کی مسلم آبادی کی کسی بھی مجوزہ وفاقیہ میں مکمل شرکت کی مقدم شرط ایک ہی ہے: ان کا فرقہ وارانہ انتخابات سے مسلسل تحفظ۔ اس وقت قائد اعظم بھی اس بارہ میں متعین نہ تھے اور میں بھی، جو ہندوستانی ریاستوں کے مندوب اور نمائندہ کی حیثیت سے کام کر رہا تھا، یہی خیال کرتا تھا کہ سر اقبالؒ جو کچھ کہتے ہیں۔ خواہ وہ ماضی میں کتنا ہی اہم کیوں نہ رہا ہو۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں غالباً بالکل بے محل ہو چکا ہے۔ لیکن سچ پوچھیے تو وہ کس قدر صحیح تھے اور ہم کس قدر غلط! کیونکہ جونہی ۱۹۳۷ء میں وفاقیہ کے پہلے مرحلہ کی شروعات ہوئیں۔ وہ تمام اندیشے جن کی توضیح اقبال نے ہندوستان کی مسلم اکثریت کے زاویۂ نگاہ سے اس قدر سنجیدگی اور پیغمبرانہ پیش بینی و بصیرت کے ساتھ کی تھی، وہ حرف بحرف درست ثابت ہوئے۔

۱۹۳۷ء میں اقبالؒ بہت علیل ہو چکے تھے، پھر بھی جو اثر انہوں نے قائد اعظم پر ۳۸۔۱۹۳۷ء کے نازک، بحرانی سالوں میں ڈالا، وہ ہمیشہ ان پر شدت سے حاوی رہا اور مجھے آپ کو یاد دلانے کی ضرورت نہیں کہ یہ اقبال ہی تھے جنہوں نے قائد اعظم کو یہ تحریک دلائی کہ وہ مسلم لیگ کی تنظیم اس طرح کریں کہ اس کی طاقت کی بنیاد ہندوستان کے اعلیٰ طبقے یعنی خواص کی بجائے عوام پر ہو۔ یہ تبدیلی سر اقبالؒ کے اس سیاسی فلسفہ سے جس کا پرچار وہ برسوں سے کر رہے تھے، محض ہم آہنگ ہی نہیں بلکہ پوری طرح ہم آہنگ تھی۔

میرے خیال میں ان واقعات کی طرف دوبارہ رجوع کرنا تحصیل حاصل ہے کیونکہ سب جانتے ہیں کہ اقبالؒ نے آئندہ اسلامی مملکت کا جو پیغمبرانہ رویا یا تصور سب سے پہلے مسلم لیگ کے الٰہ آباد سیشن منعقدہ ۱۹۳۰ء کے خطبۂ صدارت میں پیش کیا تھا، اس وقت مسلمانوں کا کل ہند میں اسلامی ہند کا مطالبہ چنداں واضح نہ تھا۔ لیکن اس معرکہ آرا تقریر میں سر اقبالؒ نے اس کی ہیئت ترکیبی بیان کی جو اب مغربی پاکستان کے نام

سے موسوم ہے۔ ابھی اس تصور کو مسلم عوام کے دل و دماغ میں بسا دینے کے لیے بہت کچھ کرنے کی ضرورت تھی لیکن یہ تصور پیدا ہو چکا تھا۔

تاہم یہ سر اقبالؒ کی عظمت کا بیّن ثبوت ہے کہ وہ ہندوستان میں اسلامی مملکت کے تصور اور اس کے جغرافیائی حدود کی توضیح ہی پر مطمئن نہیں ہوتے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر قدم رکھا۔ انہوں نے ان خصوصیات کی توضیح بھی کی جن کا اس مملکت کو حامل ہونا چاہیے تاکہ یہ فرد اور اس جماعت میں جس سے وہ وابستہ ہے، وہ تعاون و تعامل پیدا کر سکے جو اقبالؒ چاہتے تھے یعنی ان دونوں کی انتہائی نشوونما کے لازم ہے۔ آئیے میں آپ کو ان آٹھ بنیادی امور کی یاد دلاؤں جو انہوں نے ایسے معاشرہ کے لیے لازم قرار دیئے ہیں۔

ان میں سب سے اول تھی توحید جس کو وہ بنی نوع انسان کی اخوت کے لیے لازمی خیال کرتے تھے۔ دوسرے پرخلوص اور والہانہ قیادت۔ تیسرے ایک ایسا ضابطۂ اخلاق جو معاشرے کے آدرشوں اور تمناؤں کا آئینہ دار ہو۔ چوتھے، اس مملکت کا ایک معین جغرافی محل وقوع ہونا چاہیئے۔ ان تمام سرگرمیوں اور وفاداریوں کا علاقائی مستقر اور مرکز محور جن کو یہ مملکت وجود میں لائے۔ پانچویں، اس مملکت کا ایک نصب العین ہو یعنی ایک ایسا مقصود جس کی تحصیل کے امکانات اور اس کے شہری پابند ہوں۔ چھٹے یہ فطرت پر حاوی ہو۔ سر محمد اقبالؒ کے تصور میں یہ تھے کہ اہلِ مغرب کے مشینی و سائنسی کمالات سے استفادہ کیا جائے مگر اس طرح نہیں کہ ان سے مغربی روح کی پیروی لازم آئے کیونکہ انہیں ان سے کئی امور میں اختلاف تھا۔ ساتویں اس مملکت کو ایک مرکب اجتماعی خودی پیدا کرنی چاہیے جو ایک طرف اس کے آزاد شہریوں کی ذاتی خودی کی توسیع بھی ہو اور تکمیل بھی۔ آٹھویں اور آخری بات یہ ہے کہ یہ ریاست خواتین کی نشوونما کے لیے مکمل گنجائش پیدا کرے خواہ وہ بالقوہ ہو یا بالفعل۔

تاریخ کے ایک طالب علم کی حیثیت سے میں یہ کہوں گا کہ ان آٹھ خصوصیات کی اہمیت پاکستان کی تاریخ سے بخوبی نمایاں ہے۔ ان کا جب بھی التزام کیا گیا تب ملک ان مقامات عروج پر پہنچا اور قائم رہا ہے۔ جس کا تصور اقبالؒ اور قائداعظم نے کیا تھا اور جب ان کو نظرانداز کیا گیا، ملک میں تنزل رونما ہوا۔ آج پاکستان میں جیسا کہ مجھے اور میری اہلیہ کو چند ہفتے ہوئے دیکھنے کا اتفاق ہوا، ان بنیادی اصولوں کی ترویج و ترویج کرنے کا عزم بالجزم نظر آتا ہے تاکہ یہ پاکستان کو وہی مثالی چیز بنانے کی طرف پیش قدمی ہو جو قائداعظمؒ اور اقبالؒ کے تصور میں تھی۔ چنانچہ ہم ان اصولوں کا مظاہرہ ان گوناگوں اقدامات میں پاتے ہیں جن کے ذوق و شوق سے پاکستان کی نئی حکومت سرشار ہے۔

ان اصولوں میں جو بات سیاسیات مغرب کے تخیل کو سب سے زیادہ متاثر کرتی ہے، وہ رواداری ہے۔ یعنی یہ عقیدہ کہ پاکستان میں دنیائے مغرب کے ساتھ بھائی چارہ اور دوستی کا پورا پورا امکان ہے۔ جب ہم پاکستان کی تاریخ پر اس وقت سے نظر ڈالتے ہیں، جب کہ یہ ایک آزاد مملکت کی حیثیت سے وجود میں آیا تو بعض ادوار سے یہ اندیشہ لاحق ہوتا ہے کہ کہیں اخوت و رواداری کی جگہ یہاں اندھیر گردی کا دور دورہ نہ ہو جائے۔ اس سلسلہ میں بھی دیگر امور کی طرح اقبالؒ ہی کا ارشاد آخری اور قطعی ہے۔

نہیں فردوس مقام جدل و قال و اقوال ‏ ‏ بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت!

ہے بداموزیٔ اقوام و ملل کام اس کا ‏ ‏ اور جنت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت!

ان اشعار اور ایسے ہی کئی اور اشعار میں جو اقبالؒ نے کہے ہیں محسوس کرتا ہوں کہ اس عظیم انسان نے پاکستانی معاشرہ کی ہمیشہ کے لیے نہج اور طرح مقرر کردی ہے۔

آج جب ہم علامہ اقبالؒ کو یاد کرنے کیلئے جمع ہوئے ہیں، میرا خیال ہے کہ اگر ہم دنیا پر گہری نظر ڈال کر دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ اس وقت اس کی زندگی سے بھی کہیں زیادہ نہ صرف پاکستان بلکہ دنیا کے تمام ممالک کو اس سیاسی فلسفہ کی ضرورت ہے، جس کا اس نے اپنے حین حیات میں پرچار کیا تھا۔

اقبال کی شاعری کا ایک کردار

سیّد وقار عظیم

اقبال کی شاعری سراسر اشاریت اور ایمائیت کی شاعری ہے — یوں یہ بات اقبال کے لئے مخصوص نہیں۔ ہماری پوری شاعری کی خصوصیت ہمیشہ سے اشاری اور ایمائی رہی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ولی سے لے کر حسرت اور جگر تک غزل کے اشارے اور کنائے ایک ہی نہج کے ہیں، صدیوں کے فرق نے بھی ان میں کوئی واضح فرق پیدا نہیں کیا۔ یہی حال نظم کا ہے۔ نظیر اکبرآبادی سے جوش، فیض، راشد اور مجاز تک سب شاعروں نے (ان تھوڑے بہت اشاروں کے علاوہ جن میں کچھ نیا پن ہے) پرانی روایت کی پیروی کی ہے۔ اقبال بھی روایت کی پیروی کے معاملہ میں انتہائی قدامت پرست ہے۔ لیکن اس قدامت پرستی میں بھی ایک شانِ اجتہاد ہے۔ اس نے ہر اشارہ کو اپنے فکری نظام کے سانچے میں ڈھال لیا ہے۔ اور ہر اشارہ کے ساتھ ایک خاص اور وسیع تر مفہوم وابستہ کیا ہے۔ یہی مخصوص اور وسیع مفہوم قاری کو اس کی بات سمجھنے میں مدد دیتا ہے اور اس وسعت سے واقف ہوئے بغیر وہ نہ اقبال کے کلام کی شاعرانہ لطافتوں سے پوری طرح لذت اندوز ہو سکتا ہے اور نہ اس کے فکری اور پیامی نکات سے تاثر قبول کر سکتا ہے۔ لالہ، شبنم، مہر، ماہ، ستارے اشاریت کی دنیا میں فرسودہ اور دقیانوسی چیزیں ہیں لیکن اقبال نے ان سب کے جسموں سے فرسودگی کا جامہ اتار کر انہیں ایک خلعتِ نو بخشا اور نئے روپ میں انہیں قاری سے روشناس کرایا ہے۔ دراصل یہی حال بعض کرداروں کا ہے۔ زاہد، صوفی، مُلّا، پیرِ مغاں، رند اور قلندر ان میں سے چند ہیں۔ لیکن ان کرداروں کی شخصیت اقبال کے یہاں بدلی ہوئی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو شاعر نے ایک نیا لباس پہنا کر اپنی محفل میں بٹھایا اور ان سے اپنے مطلب کا کام لیا ہے۔ اس محفل میں زاہد، صوفی، مُلّا اور پیرِ مغاں کی جگہ ایک صف میں ہے اور رند، قلندر اور مجاہد کی دوسری میں۔ ایک صف میں بیٹھنے والے اقبال کے پیام کی تبلیغ میں اس کے حامی، ہم نوا اور مددگار رہیں۔ دوسری صف والے اس

نظامِ حیات کی تکمیل کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں جسے اقبال عام کرنا چاہتا ہے۔ ایک صف والے اقبال کے ممدوح ہیں اور دوسری صف والے اس کی طنز کے تیروں اور نشتروں سے مجروح۔ مُلّا کو ان تیروں اور نشتروں نے کس طرح مرغِ بسمل کی طرح تڑپایا ہے اس کا اندازہ کلامِ اقبال کے ان حصوں پر نظر ڈال کر کیجئے جن میں ان "مردِ بزرگ" کا ذکر آیا ہے۔ اقبال کے اردو کلام میں یہ ذکر ہمیں سب سے پہلے "بانگِ درا" کے دورِ اوّل کی نظم "زہد اور رندی" میں ملتا ہے۔ اس نظم کے ابتدائی پانچ شعر یہ ہیں:—

اک مولوی صاحب کی سناتا ہوں کہانی
تیزی نہیں منظور طبیعت کی دکھانی
شہرہ تھا بہت آپ کی صوفی منشی کا
کرتے تھے ادب ان کا اعالی و ادانی
کہتے تھے کہ پنہاں ہے تصوف میں شریعت
جس طرح کہ الفاظ میں مضمر ہوں معانی
لبریز مئے زہد سے تھی دل کی صراحی
تھی تہ میں کہیں دُردِ خیالِ ہمہ دانی

کرتے تھے بیاں آپ کرامات کا اپنی
منظور تھی تعداد مُریدوں کی بڑھانی

ان پانچ شعروں میں اقبال نے ایک خاص "مولوی صاحب" کے متعلق جتنی باتیں کہی ہیں اور جس انداز سے کہی ہیں وہ کسی خاص مولوی کے لئے مخصوص نہیں ہیں۔ ملّا کے کردار کا جو تصور اقبال کے ذہن میں ہے اس کی جھلک مولوی صاحب کے اِس تعارف میں موجود ہے۔

مولوی صاحب "صوفی منش" ہوں یا نہ ہوں ان کی "صوفی منشی" کا شہرہ ضرور تھا —— یہ مولوی صاحب شریعت کو تصوف میں نہاں سمجھتے تھے، انہیں اپنی ہمہ دانی کا زعم تھا اور یہ مُریدوں کی تعداد بڑھانے کے لئے اپنی کرامات اپنے منہ سے بیان کرتے تھے۔

اقبال کو اس طرح کے مولوی، فرد اور قوم دونوں کے لئے ایک مستقل خطرہ نظر آتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ دنیا میں شریعت کے بجائے اس تصوف کو عام کرنا چاہتے ہیں جس نے انسان کو گوشہ نشینی اور گوشہ گیری کی تعلیم دے کر شاہدۂ فطرت سے محروم اور جذبۂ عمل سے بیگانہ کیا ہے۔ ان کی زندگی عمل اور جد و جہد سے دور رہ کر صرف قیل و قال کو اپنا سہارا بناتی ہے، اور اس قیل و قال سے خودستائی اور اظہار ہمہ دانی کے سوا اور کچھ مقصود نہیں کہ یہی چیزیں دنیوی جاہ و حشم کے حصول کا وسیلہ بنتی ہیں۔ اقبال اس طرح کے مولوی کو طعن و تشنیع کا نشانہ بناتا ہے اور کبھی شاعرانہ اور کبھی غیر شاعرانہ انداز میں ان کی تعریف و توصیف کر کے اپنے دل کا بخار نکالتا ہے۔

لبریز مئے زہد سے تھی دل کی صراحی
تھی تہ میں کہیں دُردِ خیالِ ہمہ دانی

کے ایک ایک لفظ میں اقبال کے دل کے داغوں کے شعلے روشن ہیں لیکن اس نظم کا انداز کچھ پروپگنڈے کا سا ہے اور اس میں اقبال کی سنجیدہ فکر کی سنجیدگی کا پرتو پڑتا نظر نہیں آتا۔ بالِ جبریل اور ضربِ کلیم میں اقبالؒ نے مُلّا کے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ ان کے نظامِ فکر کا ایک جزوِ لازم سا بن گیا ہے۔ وہاں ابتدائی دور کے طعن و تشنیع کا بُندا پن یا پھوہڑ پن نہیں بلکہ وہ رفعت اور بلندی ہے، جو صرف فکر کی گہرائی اور مقصد کی رفعت سے پیدا ہوتی ہے۔

بالِ جبریل اور ضربِ کلیم کے چند شعروں میں ملّا کے کردار کے ایک خاص پہلو کی جھلک دیکھئے ؎

مُرید سادہ تو رو رو کے ہوگیا تائب
خدا کرے کہ ملے شیخ کو بھی یہ توفیق

(بالِ جبریل)

رہا نہ حلقۂ صوفی میں سوزِ مشتاقی
فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی

(بالِ جبریل)

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن
مُلّا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور

(بالِ جبریل)

زجاج گر کی دُکاں شاعری و مُلّائی
ستم ہے خوار پھرے دشت و در میں دیوانہ

(ضربِ کلیم)

پہلے شعر میں اقبال نے مُرید کی "سادگی" کی طرف اشارہ کرکے شیخ یا مُلّا کی ظاہر پرستی، پرکاری اور چالاکی کو بے نقاب کیا ہے اسی کا عکس کسی نہ کسی طرح باقی تین شعروں میں بھی موجود ہے۔ حلقۂ صوفی میں "سوزِ مشتاقی" کی کمی اس سچی لگن کی کمی ہے جو حق و صداقت کی آغوش میں پرورش پائی ہے۔ مُلّا اور مجاہد کی اذان کا فرق دونوں کے جذبۂ خلوص اور سوزِ دروں کے بیّن فرق کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے —— اور مُلّائی محض شیشہ گر کی دکان کی ظاہری اور مٹ جانے والی نمائش کی عارضی کشش بن کر رہ جاتی ہے۔

اس بھولے ہوئے منصب عالی کی یاد تازہ کرنا جو ازل میں انسان کو سونپا گیا تھا۔ کلام اقبال کا ایک مقصد ہے۔ انسان اپنے اس منصب کو

یاد کرے اور خود میں کردار کی وہ صفات اور خصوصیات پیدا کرے جن کے بغیر اس منصب کی تکمیل ناممکن ہے، اقبال کا مطمح نظر یہی ہے اور مُلّا اس کے اس مطمح نظر کے راستہ میں حائل ہے۔ اس مطمح نظر کے حصول کی پہلی منزل یہ ہے کہ انسان میں خلوص اور سچائی ہو، اس کا دل آئینہ کی طرح صاف ہو کہ ہر عکس اپنی اصلی صورت میں اپنا جلوہ دکھا سکے مُلّا نہ صرف خلوص اور صداقت کی ان صفات سے محروم ہے بلکہ اپنی پُرکاری اور شیشہ گری سے دوسروں کو بھی اسی غلط راستہ پر چلاتا ہے جو اس نے اپنے لئے چُنا ہے۔ اس کی یہ روش انسان کے مستقبل کے لئے سخت خطرناک بلکہ مُہلک ہے اور اس لئے اقبال نے اس کی شخصیت پر پڑے ہوئے بے شمار پردوں کو چاک کر کے اسے بے نقاب کر لے کو اپنا منصب بنایا ہے کہ جب تک اس کی دُکان کے شیشے کسی ضرب کاری سے چکنا چور نہ ہوں فریب کا یہ طلسم ختم نہیں ہو سکتا۔

انسانی کردار کی وہ آخری منزل جو اُسے ایک جہان کی تسخیر کر کے دوسری دُنیا کے رازوں سے آشنا کرتی ہے بہت سے مرحلے طے کرنے پر میسّر آتی ہے۔ انسان سادہ دل ہو، حق پسند ہو، خلوص اور سچائی کو اپنا رہنما بنائے اور شیشہ گری کے فن میں مہارت پیدا کرنے کے بجائے اپنے جَو کو جَو کہہ کر سوداگری کرے۔ یہ اس سفر کا پہلا مرحلہ ہے۔ دوسرا مرحلہ وہ ہے جب یہی خلوص، یہی صداقت اور یہی سادہ دلی اُسے یقین کی لذت سے آشنا کرنا شروع کر دے۔ سچی نیّت کے ساتھ کسی بہت دور کی منزل کی طرف قدم بڑھانا اور اس یقین کے ساتھ بڑھانا کہ اس سفر میں جو کانٹے بھی آئیں گے وہ جس طرح بھی ہو صاف ہوں گے ——— آخری منزل تک پہنچنا یقینی ہے، یہ صورت صرف اسی حالت میں ممکن ہے کہ انسان کے دل میں اپنے مقصد کی پاکی اور رفعت کا یقین محکم ہو۔ صرف یہی یقین اس کے لئے ہر صعوبت کو آسائش اور راحت بنا تا ہے جس راہی نے سفر کی ابتدا سوزِ مشتاقی کے زادِ راہ کے بغیر کی ہو، جس نے اپنے توشہ دان کو عیّاری کی جنس کاسد سے بھر رکھا ہو بے یقینی اس کی رہبر ہوگی اور اس کا سینہ اس لذتِ جاوداں سے خالی ہوگا جو صرف جنوں کی ودیعت ہے

اقبال کو مُلّا میں دوسرا عیب یہی نظر آیا ہے وہ پورے یقین کے ساتھ مُلّا اور مُلّا کی راہ پر چلنے والوں کے لئے اس طرح کے حکم لگاتا ہے۔

علاجِ ضعفِ یقیں ان سے ہو نہیں سکتا
غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق
کیا صوفی و مُلّا کو خبر میرے جنوں کی
ان کا سرِ دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے

جسے اپنے دامن کو بچا بچا کر رکھنے کی تعلیم ملی ہو وہ چاک دامانی اور بخیہ گری کی لذتوں کو کیا جانے اور جو ان لذتوں سے محروم ہو۔ وہ انسان کی رہنمائی کا ذمہ دار کیسے بنے؟

اقبال کے نزدیک انسان کی کامیابی و کامرانی کا دارومدار جدوجہد اور عمل پیہم پر ہے یہی وجہ ہے کہ انہوں نے دنیا کے اُن سارے مسلکوں اور طریقوں سے کُھل کر اجتہاد کیا ہے جو انسان کو عمل کے راستے سے ہٹا کر محض ذکر و فکر کی طرف مائل کرتے ہیں ——— یونانی فلسفہ، ویدانت کی تعلیم اور صوفیوں کا مسلک اس نقطۂ نظر سے ایک ہی منزل تک لے جانے کے مختلف راستے ہیں اور ان راستوں نے انسان کو گمراہی میں مبتلا کر کے اس کے منصبِ ازلی سے بیگانہ کیا ہے۔ مُلّا کا مسلک اور اس کی دی ہوئی تعلیم بھی عمل کی نہیں گفتار کی حامل ہے اور اسی لئے اقبال نے اس بات کو اپنی شاعری کے مقاصد میں داخل کیا ہے کہ وہ انسان کو اس کے فریبِ گفتار سے پوری طرح آشنا کر کے اس کے جال سے باہر نکالیں۔ اس مقصد کے حصول کے لئے اس نے جو طریقے اختیار کئے ہیں ان میں کہیں طعن و طنز ہے کہیں تمسخر ہے اور کہیں بتی مدینہ نہ نکتہ آفرینی جو ان کا مخصوص طرز ہے۔ اس سلسلہ کی سب سے دلکش نظم "مُلّا اور بہشت" ہے جس میں اقبال نے ڈرامائی انداز میں مُلّا کے کردار اور شخصیت کے اس پہلو کی بڑی بصیرانہ وضاحت کی ہے۔

چار شعروں کی یہ مختصر نظم جہاں ایک طرف شاعری کا اعجاز ہے، دوسری طرف اقبال کے نقطۂ نظر کی بڑی منطقی تفسیر بھی ہے۔

یں بھی حاضر تھا وہاں ضبطِ سخن کر نہ سکا
حق سے جب حضرتِ مُلّا کو ملا حکم بہشت
عرض کی میں نے الٰہی مری تقصیر معاف
خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب و لبِ کشت
نہیں فردوس مقامِ جدل و قال و اقول
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت
ہے بد آموزیٔ اقوام و ملل کام اس کا
اور جنت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت

فن کار کے تجربہ کی گہرائی، اس کے احساس کی شدت اور اس کے مقصد کا خلوص کس طرح اس کی فنی تخلیق کے رگ و پے میں سما جاتا ہے: "ملا اور بہشت، اس کی بڑی لطیف مثال ہے۔ اقبال نے چار شعروں میں فکر احساس اور بیان کو اس حسن کے ساتھ سمویا ہے کہ قاری نہ صرف شاعر کے خیال کی گرمی کو اپنے دل میں اترتا محسوس کرتا ہے بلکہ اپنے آپ کو اس کا ہمنوا بنا لیتا ہے اور یہی اس کے منصب کی سب سے بڑی کامیابی ہے۔
مُلّا سے پہلے حضرت کا لقب اور پھر ان مصرعوں میں:

(۱) خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب و لبِ کشت
(۲) نہیں فردوس مقامِ جدل و قال و اقول
(۳) بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت

طنز کی ہلکی سی لہر شاعر کے تاثر کو زیادہ دل نشین بنا تی ہے۔

اقبال کے کلام میں عمل کی تعلیم محض اس لئے نہیں کہ انسان عمل پیرا ہو کر دنیا میں کامیاب معاشی زندگی بسر کر سکتا ہے بلکہ وہ فرد اور اس سے بھی بڑھ کر جماعت کے لئے سرداری و سرداری کے حصول کا زینہ عمل ہی کو جانتا ہے معاشی آسائش، سیاسی اقتدار، اور روحانی رہبری اور رہنمائی کے سارے بلند مقاصد عمل ہی کی راہ پر گامزن ہو کر حاصل ہوتے ہیں جس چیز کو اقبال نے " مسکینی، محکومی اور نومیدیٔ جاوید" کہا ہے وہ صرف ان کے لئے ہے جو ثبات کردار سے محروم اور سستیٔ کردار کی لذت سے ناآشنا ہیں ہم اس وحدت فکر کی حفاظت کے لئے جس پر ملت کی زندگی کا دارو مدار ہے۔ "قوت بازو" سے کام لینا نہیں جانتے اقبال نے حیاتِ ملی کی بقا اور انقلاب کے اس فلسفہ کا ذکر اپنی نظم "تہذیبی اسلام" میں کیا ہے اور ملا اور صوفی کے کردار کے اس تاریک پہلو کو بے نقاب کر کے اس پر طنز کے نشتر چلائے ہیں ؎

ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد
وحدت کی حفاظت نہیں بے قوتِ بازو
آتی نہیں کچھ کام یہاں عقلِ خدا داد
اے مردِ خدا تجھ کو وہ قوت نہیں حاصل
جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو کر یاد
مسکینی و محکومی و نومیدیٔ جاوید
جس کا یہ تصوف ہو وہ اسلام کر ایجاد
مُلّا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت
ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

نظم کا یہ شعر ؎

اے مردِ خدا تجھ کو وہ قوت نہیں حاصل
جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو کر یاد

عمل کی اسی قوت کی بڑی تلخ تلقین ہے جسے مُلا کی ملائی نے اس دنیا سے ناپید کرنے کی کوشش کی ہے۔ انسان کی فلاح اقبال کے نزدیک مستیٔ کردار کی طالب ہے اور مُلا نے مستیٔ گفتار میں مبتلا رہنے کو اپنا مسلک بنایا ہے ؎

صوفی کی طریقت میں فقط مستیٔ احوال
مُلا کی شریعت میں فقط مستیٔ گفتار

اسی بات کو اقبال نے نظم "حکومت" میں نسبتاً شاعرانہ انداز میں یوں بیان کیا ہے ؎

ہے مریدوں کو تو حق بات گوارا لیکن
شیخ و مُلّا کو بری لگتی ہے درویش کی بات
قوم کے ہاتھ سے جاتا ہے متاعِ کردار
بحث میں آتا ہے جب فلسفۂ ذات و صفات
گرچہ اس دیرِ کہن کا ہے یہ دستورِ قدیم
کہ نہیں میکدہ و ساقی و مینا کو ثبات
قسمتِ بادہ مگر حق ہے اُسی ملت کا
انگبیں جس کے جوانوں کو ہے تلخابِ حیات!

شیخ و مُلّا گفتار کے غازی ہیں اس لئے ان کے لئے یہ بات بڑی تلخ ہے کہ وہ متاعِ کردار کو عزیز جانیں۔ جن کے کام و دہن کو سدا انگبین کی شیرینی و بادۂ رنگیں کی سرمستی سے کام رہا ہو۔ ان کے لئے تلخابِ حیات تلخ تر ہے۔

اقبال نے جس تلخی کو گوارا بنانے کی تلقین کا بیڑا اٹھایا ہے۔ مُلّا اس کے نام سے کان پر ہاتھ دھرتا اور اس سے دامن بچا کر نکل جاتا ہے اس کے باوجود اسے رہبری کا دعویٰ ہے اس لئے اقبال کسی تکلف اور تصنع کا پردہ ڈالے بغیر دنیا کو ایسے رہبروں کی رہبری سے محفوظ رکھنے کا نعرہ بلند کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک انسان اور انسانیت کی فلاح اور بہتری اسی میں ہے ؎

میں جانتا ہوں انجام اس کا   جس معرکے میں مُلّا ہوں غازی

اقبال نے مُلّا اور اس کی مُلّائی کے سارے طلسم کو اس لئے توڑا! اور اس کے راز کو اس لئے فاش کرنا چاہا ہے کہ اس راستے پر چل کر انسان کے لئے اپنی منزلِ مقصود تک پہنچنا ناممکن ہے۔ اس کٹھن منزل کا زادِ سفر عمل کا توشہ ہے اور مُلّا کو فطرتاً اس توشہ سے کوئی تعلق اور مناسبت نہیں۔ یہ بات کہنے اور اسے زیادہ سے زیادہ عام کرنے کے لئے اقبال نے منطق، فلسفہ، شاعری اور رندی کے سارے وسیلوں سے کام لیا ہے۔ اور اپنے نزدیک دنیا کی نظر سے وہ پردہ ہٹا دیا جو مُلّا کی پرکاری نے ڈالا تھا لیکن اقبال کی شوخیٔ فکر یہیں تک پہنچ کر مطمئن نہیں ہوتی وہ ایک قدم اور آگے بڑھتی ہے اور اس سارے فریب کو ایک سازش کی شکل دیتی ہے ــــ اس کے تخیل نے مُلّا اور اس کی مُلّائیت کے سارے لوازم کی تخلیق کا ذمہ دار خالقِ ازل کو ٹھہرایا ہے۔ اب چونکہ مُلّا اور مُلّائیت نے دُنیا میں آ کر انسان کو اس کے بلند و رفیع مقصد کی طرف لے جانے کے بجائے پستی کی طرف مائل کیا ہے اور اس کے کیسہ کو دولتِ عمل سے خالی کرنے پر پورا زور صرف کیا ہے اس لئے خود اس کا نامۂ اعمال بھی سادہ ہے۔ یہ چیز جہاں ایک طرف مُلّا کے مُریدوں کے لئے عبرت کا سرمایہ، مُلّا کے لئے باعثِ تشہیر و تذلیل ہے خود داورِ محشر کے لئے بھی شرمساری کا سبب ہے ؎

کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز
کتابِ صوفی و مُلّا کی سادہ اوراقی

یہ "سادہ اوراقی" صرف ان کی کائنات ہے جن کے سینے خلوص و صداقت سے خالی ہوں جن کے دل سوزِ مشتاقی سے منور نہ ہوں، جو اپنے کیسوں کو یقین اور جنون کی دولتِ سرمدی سے خالی کر لیں، جن کے لئے بادۂ گفتار ہی نشۂ ہر کیفیت کا حامل بن جائے، جو انسان کو عمل سے بے بہرہ بنادے اس کے انجام سے بے خبر اور غافل کر دے! اقبال نے اسی کردار کے مختلف پہلو پیش کر کے ہم سے اس کا تعارف کرایا ہے۔ کہ ہم اسے اچھی طرح جان پہچان کر اس کے دکھائے ہوئے راستوں سے دور رہ سکیں۔

شاعرِ مشرق

الیساندرو بوزانی

نامور اطالوی مفکر "الیساندرو بوزانی" نے اقبال کے جاوید نامہ کا منظوم ترجمہ اطالوی زبان میں کیا ہے اور اس کا ایک نہایت فاضلانہ مقدمہ بھی لکھا ہے۔ ذیل میں اس مقدمہ کے اہم حصوں کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ مدیر

اقبال جس کی ایک منظوم تصنیف جاوید نامہ کا ترجمہ ہم اطالوی قارئین کی خدمت میں پہلی بار پیش کر رہے ہیں، شدت سے اسلام کا معتقد ہونے کے باوجود مغرب کے فلسفہ اور معارف روحانیہ میں بھی گہرا عبور رکھتا تھا۔ یہ دو خصوصیتیں جو شاذ و نادر ایک ہی شخصیت میں جمع ہوتی ہیں اقبال کا مابہ الامتیاز ہیں۔ وہ غالباً مشرق کے جدید ممالک اسلامیہ کا واحد مصنف ہے جس کے افکار کا مغرب کے بعض حلقوں میں نہ صرف چرچا سنائی دیتا ہے بلکہ ان سے اتفاق کیا جاتا ہے اور شاید قبول بھی کیا جاتا ہے۔ یہ سمجھنے میں مدد ملتی ہے کہ اس کا فن جسے اس نے قصداً ایک نظریۂ ایک تصور اور افکار کی ترجمانی کے لئے وقف کر دیا ہے اس کی شخصیت کا سب سے اہم یا بنیادی پہلو نہیں۔ اس پر جہاں بعض حلقوں میں شدید لے دے کی گئی ہے وہاں بعض نے اتنے ہی جوش و خروش سے اس کا خیر مقدم بھی کیا ہے۔ علاوہ بریں اس کے بعض ہم مذہبوں نے جو روایتی مذہبی زندگی اور شعائر سے روز بروز اور بھی دور ہوتے جاتے ہیں اور اگرچہ مغرب کی دہریت کے قائل نہیں تو کم از کم مذہب اور زندگی کی اس مکمل علیحدگی کے قائل ضرور ہوتے جا رہے ہیں جو اسلام میں نصرانیت سے بھی زیادہ ناقابل تصور ہے، اس کے اسلام خصوصاً اپنی اسلامیت میں شدید اعتقاد کو، جس میں مغربی تہذیب و تمدن کی مخالفت کو خاص دخل ہے، شدت سے ہدف تنقید بنایا ہے:

"اپنے فن کی طرح اقبال اپنے مذہبی فلسفہ میں بھی انقلاب پسند تھا، باغی نہ تھا، چنانچہ اس نے ایک باغی فنکار کا روپ دھار کر بے معاوضہ شعلے بکھیرنے کے بجائے بڑی سنجیدگی اور استقلال کے ساتھ فن کے اس کلاسیکی مشرب کو اپنایا جسے حقارت سے گل و بلبل کی شاعری کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اگرچہ اس نے اس قدیم پیمانہ میں نئے تصورات اور تاثرات کی شراب بھر دی ہے۔ بعینہٖ اسی طرح جس طرح اس نے اپنی مذہبی فلسفہ میں اسلام سے کبھی روگردانی نہیں کی، خواہ وہ اپنے بے باک خیالات کی جولانی میں کہیں دور شطحیات کی سرحد تک کیوں نہ پہنچ جائے۔" "وہ ایک ایسا انقلابی تھا جو اپنے والہانہ جوش و خروش کو ایک خوش آیند ہیئت میں سمو سکتا ہے۔" یہ تعریف اقبال کے فن اور فکر دونوں پر صادق آتی ہے۔ اس کا ذہن بتدریج ارتقاء کرتا رہا۔ پہلے عنفوان جوانی میں اس کا اعتقاد سرسری قسم کا مذہبی اعتقاد تھا، پھر وہ ایک کم و بیش مبہم قسم کی وحدت الوجود کا قائل ہوا جو ترقی کرتے کرتے آخر کار قدیم اذعانات کی بڑی اچھوتی، طبع زاد اور عمیق تشریح پر منتج ہوئی۔ ہم اس ارتقاء کو صرف اسلامی نقطۂ نظر ہی سے سمجھ سکتے ہیں۔ وہ نقطۂ نظر جس کی نہایت واضح تعریف سورۂ بقرہ کی پہلی ہی آیت میں یوں کی گئی ہے کہ متقی وہ ہیں جو غیب پر ایمان لاتے ہیں، صلوٰۃ کو قائم رکھتے ہیں اور جو کچھ ہم نے انھیں دیا ہے اسی سے خرچ کرتے ہیں"۔ یعنی ایک مستقیٰ ما وراء پر پکا ایمان۔ (۲) اس ایمان کو نہایت سادہ مگر معین اور باقاعدہ شعائر کی شکل میں متشکل کرنا۔ (صلوٰۃ سے مراد نماز با جماعت

ملاحظہ

ہے نہ کہ کچی عبادت، اور (۳) مال کی تنظیم اس طرح کہ ہر مومن کے مال و دولت کا کچھ حصہ جبری ٹیکس کے طور پر ایک شرکتِ عامہ یعنی بیت المال میں جمع کیا جائے۔ اسلام ایک ایسا مذہب نہیں کہ اپنے پیروؤں کے لئے پیچیدہ عقائد کا گورکھ دھندا بن جائے۔ یہ صرف اتنا چاہتا ہے کہ وہ ایک خدا پر ایمان لائیں۔ یہ مانیں کہ وہ خود کو وقتاً فوقتاً برگزیدہ انسانوں کے ذریعے جنہیں وہ خود ہی چنتا ہے اور جن کے سلسلہ کی آخری کڑی حضرت محمدؐ تھے، اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ اسلامی عبادت یعنی نماز میں تمثیلی شعائر مثلاً اصطباغ، عشائے ربانی وغیرہ کو کوئی دخل نہیں۔ یہ محض سیدھی سادی عبادت ہے جو رکوع و سجود پر مشتمل ہے اور دن میں پانچ بار ادا کی جاتی ہے۔ اسلامی ریاست ایک قسم کی مثالی حکومت الٰہیہ ہے جس میں ہر شخص خدائے واحد اور مطلق حاکمیت کے سامنے برابر حیثیت رکھتا ہے۔ وہ خدا جو اناجیل کے باپ کی بہ نسبت توریت کے یہوا سے کہیں زیادہ قریب ہے۔ ان حدود میں فرد کی نظری و عملی آزادی کافی وسیع ہے۔ اسلام تکنیکی اس قسم کی سہولت نہیں بخشتا جو، مثال کے طور پر کیتھولک فرقہ کے نہایت درجہ فقیہانہ نظام میں دکھائی دیتی ہے۔

اقبال کے فکر میں جو ابتدائی تذبذب اور بعد میں کچھ تضادات ہیں، صرف اس وقت دکھائی دیتے ہیں جب ہم اس بنیادی حقیقت کو فراموش کر دیں کہ وہ ایک بندۂ مومن تھا۔ چنانچہ جب ایک جدید روشن خیال شخص نے اس سے بڑے تعجب کے ساتھ پوچھا "آپ اس قدر متمدن ہوتے ہوئے خدا پر کیسے یقین رکھتے ہیں؟" تو اس نے جواب دیا "خدا — میں تو اسے اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہوں، اسے مس کرتا ہوں، وہ تو میرے لئے ایک حقیقی احساس کی حیثیت رکھتا ہے۔" اقبال نے کبھی اس عقیدہ کو ترک نہیں کیا اس لئے اس کے تمام ارتقائی تصورات، اس کا تذبذب ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ قرآن کی اصطلاح میں تمسک بحبل اللہ پر عمل کرتے ہوئے خطرناک سے خطرناک گھاٹیوں پر بھی بے تکلف سیر کر سکتا تھا اور اس کے تمام اقوال — وہ نطشے سے ملتے جلتے قولے اور تجویزیں جو اس کے قلم سے بکثرت صادر ہوتی ہیں — ہمیشہ اس رب کے تحت ہوتے ہیں جو عادلین اور غیر عادلین کا رب ہے اور جو ہمیشہ اس کی روح کا حقیقی آقا رہا ہے۔

اقبال کا مذہبی فلسفہ خودی کے تصور پر مبنی ہے جس پر وہ خاص طور سے زور دیتا ہے۔ اس کے استاد، ڈاکٹر میکٹیگرٹ نے جو ہیگل کا پیرو تھا، اسرارِ خودی کا انگریزی ترجمہ پڑھنے کے بعد اسے سنہ ۱۹۲۰ء میں ایک خط لکھا تھا جس میں یہ دلچسپ سطور دکھائی دیتی ہیں:-

> "روحانی اور جسمانی دونوں اعتبار سے انسان فی نفسہٖ ایک مکمل مرکز تو ہے۔ لیکن ابھی فرد مکمل نہیں بن سکا۔ جتنا وہ خدا سے دور ہوگا، اتنی ہی اس کی ذات نامکمل ہوگی، اس لئے نہیں کہ وہ خدا میں قطعی طور پر جذب ہو جائے، بلکہ اس کے برعکس، وہ خدا کو اپنے اندر جذب کرے گا۔ حقیقی فرد نہ صرف اس مادی دنیا کو اپنے اندر جذب کر کے اس پر غالب آجاتا ہے، بلکہ وہ خدا کو بھی اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ زندگی جذب و تحلیل کا ایک ترقی پذیر سلسلہ ہے۔ یہ ان تمام رکاوٹوں کو دور کر کے اپنے اندر سمو لیتا ہے، جو اس کے اقدام میں سدِراہ ہوتی ہیں۔ اس کی خاصیت تمناؤں اور آدرشوں کی مسلسل تخلیق ہے۔ اپنے تحفظ و توسیع کے لئے زندگی نے اپنے ہی جینے سے بعض آلات بنائے۔ مثلاً حواس، شعور، وغیرہ جو ان رکاوٹوں کو جذب و ہضم کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ زندگی کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ مادہ یا قدرت ہے۔ پھر بھی قدرت کوئی ایسی بری چیز نہیں، کیونکہ اس سے زندگی کی باطنی قوتوں کی نشوونما ممکن ہو جاتی ہے۔ "خودی" تمام رکاوٹوں کو دور کر کے اختیار حاصل کر لیتی ہے۔ یہ کچھ مختار ہے اور کچھ مجبور، اور جتنا یہ سب سے زیادہ مختار فرد یعنی خدا کے قریب پہنچتی جاتی ہے اتنی ہی زیادہ مختار ہوتی جاتی ہے۔"

خدا کا یہ تصور کہ وہ "امکان کی آخری حد تک سب سے زیادہ مختار فرد ہے" بالکل قرآنی ہے اور ساتھ ہی اناجیلی بھی۔ یعنی "وہ خدا جو فعالِ مطلق ہے اور اس کے افعال تمام چون و چرا سے بالا ہیں۔ ابراہیم، اسحاق اور یعقوب کا خدا"۔ یہ ہرگز ہرگز وہ خدا نہیں جس کو مختلف صوفیانہ مشربوں میں حاکمِ مطلق، وجود یا ازلی قوت کہا جاتا ہے۔ اقبال مشرق و

مغرب کے ان معدودے چند فلسفیوں میں سے ہے جنھوں نے عہد حاضر میں اللہ کے سامی تصور کو جو کلاسیکی اور صوفیانہ تصور کے بالکل منافی ہے اور جس سے غلط تصورات خودبخود محو ہو جاتے ہیں، درست طور پہ سمجھ اور دوبارہ بروئے کار لانے کی اہمیت کو سمجھا اور پھر اسے نہایت خوش اسلوبی سے اپنی مختلف تصانیف میں بیان کیا ہے۔ اقبال کے افکار کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ان سے اس قسم کی ذہنیت کا نظریہ "عقلیت" [illegible] ایک نقطہ نظر ہے کبھی جو نہ پیدا ہوتا ہے۔ اقبال نے اپنی تصانیف میں واضح کیا ہے کہ ابن عربی جس نے لکھا تھا کہ حق کے سوا کچھ بھی نہیں ہے، اس کے سوا اور کوئی چیز موجود نہیں جہاں نفس کل ایک ہے، وہاں نہ کوئی یہاں ہے نہ وہاں، جیسے فلسفی کا خدا ہے ویسے کئی جدید مفکر اناجیل کے قدیم خدا سے بہتر خیال کرتے ہیں، فی الحقیقت کہیں زیادہ غیر ترقی پذیر، جابر اور ظالم بنانے والا ہے بمقابلہ اس خدا کے جسے قرآن میں ایک کامل، مطلق اور لا انتہا فرد تصور کیا گیا ہے، مکانی حیثیت سے نہیں، بلکہ ایسے لامحدود اور بالکل آزادانہ تخلیقی عمل کے باعث۔ اقبال کے مطابق ایسا خدا، جس کے ساتھ انسان عبادت کے ذریعہ رابطہ پیدا کر سکے، انسانی خودی کو زبردست تقویت پہنچانے والا خدا ہے۔ دنیائے جدید نے ابھی تک یہ محسوس ہی نہیں کیا کہ اس انسان کے دل میں کس قدر قوت مضمر ہوتی ہے جو یہ کہتا ہے کہ وہ اس ہستی اعلیٰ کے ساتھ وابستہ ہے یا اُس کا عبد ہے۔ ایسا انسان زمان و مکان کی زنجیروں سے بالکل آزاد ہو جاتا ہے اور ایک غیر فانی چیز بن جاتا ہے جو بالکل منفرد ہوتی ہے۔

انسانی فرد کی غیر مکرر کشمکش کی دو صورتیں ہیں۔ ایک ماحول اور فطرت ناسازگار کے خلاف۔ وہ فطرت جو وجود کی گہرائیوں میں بھی ممکن ہے۔ یہ وہ کشمکش ہے جس کی بدولت وہ زیادہ سے زیادہ اختیار حاصل کر لیتا ہے، جو خدا کے لگ بھگ ہوتا ہے۔ دوسری کشمکش اس تنا کو برقرار رکھتی ہے، جو بقائے دوام کا باعث ہوتی ہے۔ اس دوہری کشمکش سے دنیا میں ایک نیا انسان پیدا ہوگا، جو نطشے کی اصطلاح میں فوق البشر ہوگا، لیکن اقبال اسے مومن سے تعبیر کرتا ہے اور یہ فرق بڑا دلچسپ ہے۔

فرد کامل اس قسم کا خدا پرست، کامل انسان ہے، جو ابھی تک بروئے کار نہیں آیا اور جو قدرتی طور پر ہر شخصیت کو توانائی عطا کرتا ہے۔ تمام نام نہاد "مومنین" نے خدا کی تشریح اس طرح کر دی ہے کہ وہ بالکل نوفلاطونی خدا بن کر رہ گیا ہے اور بڑے بڑے مذاہب ایک ایسی ذہنیت میں محو ہو کر رہ گئے ہیں جسے مارکس کے پیرو بجا طور پر "افیون اقوام" قرار دیتے ہیں۔ موجودہ مسلمانوں بالخصوص اپنے ہم وطنوں کا زوال تو اقبال کی سب سے زیادہ کرخت تنقید کا موجب ہے، جس میں وہ وفور محبت سے اور کبھی زیادہ تلخ نوائی سے کام لیتا ہے۔ چونکہ اقبال جو بیک وقت ایک باعمل انسان اور سیاست داں بھی تھا، محسوس کرتا ہے کہ حقیقی اسلام کا یہ انقلاب جو حقیقی عیسائیت اور مسیحیت کے احیائے ثانیہ کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ نوع انسان کی ترقی کے لئے لازمی ہے، اس لئے وہ اس کو ایک سیاسی نصب العین کے طور پر اختیار کرتا ہے یعنی وہ اپنے ہم مذہبوں کو غیر خودی اور غلامی سے نجات دلا کر ایک پیغمبرانہ خودی کے طور پر حرکی، کشمکش آمیز زندگی کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔

اس کشمکش میں اقبال عملی وجوہ کی بنا پر مسیحی مغرب کے خلاف ہے اور غالباً ضرورت سے زیادہ خلاف۔ میرے خیال میں اس کے فکر کی ایک بڑی کمزوری یہ ہے کہ وہ بہت آسانی سے اس عمومی رائے کو قبول کر لیتا ہے کہ مشرق (کون سا مشرق؟) "دل" کا حامی ہے اور مغرب "دماغ" کا، مشرق تجرد پسند روحانیت اور تصوف کا قائل ہے اور مغرب خالص مادی عمل پرستی کا، مشرق میں مذہب اور مغرب میں عقل، مشرق میں خواب اور مغرب میں اصلیت کا دور دورہ ہے۔ بلاشبہ یہ بڑی مخدوش سی بات ہے کہ ایک ایسے تہذیبی سلسلہ کو مادی قرار دیا جائے جس نے آگسٹائن اور سینٹ جان جیسی ہستیاں پیدا کیں اور اس سلسلہ کو روحانی جس میں تیمور لنگ اور چنگیز خاں پیدا ہوئے اور جب اقبال یہ کہتا ہے کہ ؏

بہتر ہیں کلیساؤں سے بنکوں کے عمارات

تو میرے خیال میں وہ نہایت ارفع و اعلیٰ مقاصد، جو اسے مغرب کی بے انتہا متنزل دنیا کے خلاف جد و جہد کی تحریک دلاتے

ہیں، ایسے وہ مذہبی و روحانی تحریکات پھیلا دیتے ہیں، جو آج کے جدید مادی زمانہ میں بھی یورپ کے مذہبی انفعالات سے ظہور پذیر ہوئی ہیں، یہاں تک کہ وہ مغرب کے انتہائی بعید حصہ امریکہ میں بھی موجود ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال کو مشرقی تمدن سے گہرا لگاؤ ہے اور خواہ وہ اپنے مذہبی افکار میں نطشے، برگساں، میک ٹیگرٹ اور دیگر مغربی مفکرین سے کتنا ہی کچھ حاصل کیوں نہ کرے، اس کا دل پھر بھی قرآن اور اس کے ان شارحین ہی کا گرویدہ ہے، جن میں ایک طرف امام ابن تیمیہ اور ہندوستان کے شیخ احمد سرہندی اور دوسری طرف ایران کے نامور عارف مولانا جلال الدین رومی شامل ہیں، جو یونانی و کلاسکی فکر کے علی الرغم خالص اسلامیت کے قائل تھے۔ کئی ظاہر بین ناظر رومی کو محض ایک صوفی خیال کرتے ہیں، گویا وہ اس مبہم سریت کا پیر مغاں ہے، جو تاتاری دور کے بعد ایران کے تمام شعرائے جنھیں اقبال متنزل قرار دیتا ہے، اور جس کا کلام یورپ کے ان باطن پرست حلقوں میں بھی سرایت کر گیا ہے، جو اپنے آپ کو "صوفی" قرار دیتے ہیں۔ اقبال کا یہ کوئی کم کارنامہ نہیں ہے کہ اس نے حقیقی و خالص تصوف اور اپنے پیر و مرشد رومی کے تجدید مذہبی فلسفہ کا فرق بڑی وضاحت سے محسوس کیا۔ نامور مستشرق نکلسن، جس نے رومی کا سب سے گہرا مطالعہ کیا ہے اور مثنوی معنوی کا ترجمہ کر کے اس پر تبصرہ بھی کیا ہے، ۱۹۲۳ء میں یوں اظہار خیال کیا تھا:

"میں خوب جانتا ہوں کہ جہاں تک رومی کا تعلق ہے، یہ رائے کہ وہ ہمہ اوستی نہیں، ان لوگوں کو بہت تعجب انگیز معلوم ہوگا، جنھوں نے دیوان شمس تبریز کے بعض ایسے اشعار پڑھے ہیں، جن میں فنا فی اللہ کا ذکر کچھ اس طرح کیا گیا ہے کہ وہ بادی النظر میں ہمہ اوستی معلوم ہوں اور جنھیں میں نے اس وقت ہمہ اوست ہی کا آئینہ دار سمجھا جب مجھے تصوف سے اتنی واقفیت نہ تھی جتنی اب ہے۔ رومی ایک مسلمان تھا اور اس کا خدا وہی خدا ہے جو قرآن کے الفاظ میں "کل یوم ھو فی شان" کے مصداق ہر روز تازہ بہ تازہ نو بہ نو "تخلیق" میں مصروف ہے اور جو شخص اس کے راستے پر گامزن ہو، اس کے لئے بے کار جد و جہد بھی بے عملی کی نیند سے بدرجہا بہتر ہے۔"

اگرچہ یہ درست ہے کہ جو شخص قرآن اور رومی کو درست طور پر سمجھتا ہو، وہ اقبال کے فلسفہ کو بخوبی سمجھ لیتا ہے، پھر بھی موخر الذکر اپنے افکار کی ترجمانی جدید پیرایوں میں اور جدید داعیات کے تحت کرتا ہے، اس لئے بعض لوگوں نے یہ شبہ ظاہر کیا ہے کہ اقبال کا اسلام واقعی حقیقی اور اصلی اسلام ہے یا نہیں۔ ساتھ ہی اقبال نہیں چاہتا اور صاف صاف کہہ دیتا ہے کہ وہ بالکل ماضی ہی کی طرف لوٹ جانا پسند نہیں کرتا، بلکہ جدید داعیات اور اسپرٹ کی بنا پر اسلام کے افکار دینیہ کی تشکیل کا خواہاں ہے۔ گو اسلام جیسا کہ شروع ہی میں بیان کیا جا چکا ہے، فی نفسہٖ سیدھے سادے عقائد اور شعائر پر مشتمل ہے، پھر بھی یہ روایات کے بار گراں کے نیچے دب کر رہ گیا ہے اور اس کے اصلی خد و خال مسخ ہو گئے ہیں۔ اقبال جو تشکیل جدید میں [illegible] و ہر غیر قرآنی عنصر کو مسترد کر دیتا ہے۔ اس ایک چیز یعنی قرآن کی روح کو برقرار رکھتا ہے، جس کو دوبارہ بروئے کار لانا اس کا دلی مدعا ہے۔ اس کی مذہبی تجدید تمام تر اس رجحان کے خلاف ہے، جو مذہب کو ایک زندہ قوت کے بجائے محض "علم کلام" بنا دے۔ اسی لئے وہ ابن رشد اور فلاسفۂ اسلام کے یونانی انداز فکر کے سخت خلاف ہے۔ وہ اشعری مدرسۂ فکر کے دلچسپ اور ایک خاص اعتبار سے جدید نظریات و عقائد کی تعبیر نو کی طرف مائل ہے۔ ہمارا اشارہ اس پہلو کی طرف ہے، جس نے ہمیشہ یونانی تمدن کی مخالفت کی اور قرآن کے شخصی تصور الٰہ کے ساتھ شدت سے وابستہ رہا، بخلاف مسیحی نظام شرع کے جس نے ارسطو کی تقلید کو اپنا شعار بنایا۔

اقبال کا فلسفہ بالکل قطعی اور ہر اعتبار سے مکمل نہیں ہے، اول تو یہ متفرق اشعار کی شکل میں بکھرا پڑا ہے، دوسرے یہ اپنے خالق کے ذہن میں آہستہ آہستہ نشوونما پاتا رہا ہے اور منطقی نقطہ نگاہ سے ہمیشہ پوری طرح مربوط نہیں، پھر بھی جن دائروں اور نقطوں کے گرد یہ گھومتا ہے، وہ بہت صاف اور واضح ہیں یعنی عقل، فکر سے بہتر ہے، خدا عمل کے لئے تقویت کا باعث ہے اور انسان کو یہ توانائی منتقل کرتا ہے۔

اقبال میں رومانویت کا جنوں تو ہے، لیکن اس کے فنی مشرب اور

اسلامی مذہبیت نے، جس کے ساتھ وہ شدت کے ساتھ وابستہ ہے، اس میں امن و سکون کی وسیع و عریض پہنائیوں کا ضبط پیدا کر دیا ہے؛ جو خوش قسمتی سے یہ اجازت نہیں دیتا کہ وہ ایک آشفتہ سر اسیر دنیا میں ہیجانی سیاسی نعرے بلند کرے اور پر تمکین انقلاب پسندی اور کلاسکی توازن جو ناپسند افکار و خیالات پر شدید سے شدید حملوں کی صورت میں بھی اپنا ضبط و سکون نہیں کھوتا، واقعی ایک بڑی اہم اور نادر خصوصیت ہے۔

اقبال کی لمبی اور چھوٹی بحروں کا آہنگ اور قافیوں کی مترنم تنظیم و ترتیب اس کے الفاظ کو ایک ایسا متوازن بہاؤ عطا کر دیتی ہے، جو اس کو براہ راست منزل مقصود کی طرف لے جاتی ہے، بعینہٖ اس طرح جس طرح اس کے نہایت جرأت آمیز فلسفیانہ افکار کی ہنگامہ آفرینی کو نماز پنجگانہ اور اسلام کے ارکان قابو میں رکھتے ہیں — اور دریا کا رخ ایک اور صرف ایک ہے — منزلِ ما کبریاست؛ (ترجمہ: ابن انشا)

"مجھے آپ سے قلبی تعلق ہے اس واسطے ہمیشہ آپ کے خط سے مسرت ہوتی ہے۔ "پیام مشرق" اپریل کے آخر تک شائع ہو جائیگا۔ چند ضروری نظمیں ذہن میں تھیں لیکن افسوس ہے۔ انھیں ختم نہ کر سکا۔ فکر روزی قاتل روح ہے۔ یکسوئی نصیب نہیں۔ ان سب باتوں کے علاوہ والد مکرم کا اصرار تھا کہ جتنا ہو چکا ہے اسے شائع کر دیا جائے۔ آپ کے نوجوان دوست کے تبصرۂ پیام کو میں شوق سے پڑھوں گا۔ میرے ایک سکھ دوست اسرار خودی کا بھگوت گیتا سے مقابلہ کر رہے ہیں۔ ان کی تحریر انگریزی میں ہوگی۔ میرے کلام کی مقبولیت محض فضلِ ایزدی ہے۔ ورنہ اپنے آپ میں کوئی ہنر نہیں دیکھتا۔ اور اعمالِ صالحہ کی شرط بھی مفقود ہے۔"

مکتوبِ اقبال بنام مولانا عبدالماجد دریابادی

۱۷ اپریل ۱۹۲۲ء

مسجد قرطبہ کی شاعرانہ عظمت

محمد عبد الرّب صدیقی

"مسجد قرطبہ" اقبال کے شعری کارناموں میں شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ افکار عالیہ کو شعریت کے حسین جامے میں کچھ اس طرح ملبوس کیا ہے کہ قامت و لباس میں ایک ناگزیر تناسب قائم ہو گیا ہے۔ اقبال کے یہاں افکار عالیہ کی پیش کش یوں تو ہمیں ہر جگہ نظر آتی ہے مگر اتنے حسین و دل نشین پیرائے میں چند ہی نظموں میں پیش ہوئی ہے۔ "ساقی نامہ" اقبال کے شعری سانچوں کا ایک دلچسپ نمونہ ہے جو سرد رقلب کی تحریکوں کو تیز سے تیز تر کر دینے والے جذبات سے پُر ہے لیکن "مسجد قرطبہ" ایک ایسی دو آتشہ ہے جس میں کیف و رنگ دونوں ہیں۔ خیالات صوری رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ فکر کی بلندی، خیالات کی وسعت، جذبات کی شدت، انداز کی رعنائی یہ سب کسی شاعر کے یہاں بہ یک وقت نظر نہیں آتے۔ چند نظمیں ان تمام لوازماتِ شعری کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوتی ہیں تو قاری کے اندر ایک ادبی طمانیت اور فکری سکون پیدا ہو جاتا ہے۔ "ساقی نامہ" میں جذبات کی شدت بھی ملتی ہے اور فکر کی گہرائی بھی دکھائی دیتی ہے۔ خیالات کی رعنائی بھی ہر شعر سے پھوٹتی نظر آتی ہے لیکن وہ سکون، وہ ٹھہراؤ جو وزنِ افکار کے لئے ضروری ہے "ساقی نامہ" میں موجود نہیں۔ "ساقی نامہ" اس ندی کی طرح ہے جو دامن کوہسار سے ابھی میدان میں داخل ہوئی ہے۔ اس میں گہرائی بھی ہے اور وسعت بھی مگر وہ طغیانی کی طرح خیالات کو اپنے ساتھ اس طرح اڑائے لئے جاتی ہے کہ کسی مقام پر جم کر کسی ایک نقش کو ذہن پر ثبت کر لینا ذرا مشکل نظر آتا ہے۔

خواجہ غلام السیدین نے اپنے فلسفۂ زماں میں اقبال کی اس نظم کے متعلق یہ رائے قائم کی ہے کہ "ساقی نامہ" شعریت کے تمام اصول پر پورا اترتا ہے۔ شرابِ مقصد کو شاعر نے شعریت کے ساغر میں کچھ اس طرح ڈھالا ہے کہ امتیازِ شراب و ساغر مٹ گیا ہے۔ یہ رائے ایک انتہا پسندی کی ہو سکتی ہے۔ "ساقی نامہ" میں کبھی کبھی شراب یعنی جام سے باہر چھلکتی ہوئی نظر آتی ہے۔ صاحب "روحِ اقبال" کی رائے اس ضمن میں زیادہ دقیق ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "ساقی نامہ" میں ایک آنچ کی کمی ہے ورنہ وہ بھی اتنا ہی بلند ہوتا جتنا کہ "مسجد قرطبہ"۔ اس نظم پر کچھ رائے دینے سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ کون سے عوامل ہیں جن کی بنیاد پر "مسجد قرطبہ" کو دنیا کے بہترین شعری کارناموں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ اس سے قبل ذکر ہو چکا ہے کہ خود اقبال کے یہاں افکار عالیہ کم و بیش ہر جگہ نظر آتے ہیں لیکن ہم محض افکار عالیہ کو ایک بڑا شعری کارنامہ سمجھ لیں تو یہ روحِ شاعری سے ناواقفیت کے مرادف ہوگا۔ شدید جذبات، بلند خیالات اور گہرے اثرات جب شعری تخیل کی بھٹی میں پڑ کر شاعرانہ رنگ اختیار کر لیں تو ان میں صرف بو ہی نہیں رہتی بلکہ رنگ و بو کا حسین امتزاج ہوتا ہے جس کا نام شعر ہے۔

جب اقبال اپنے تصورات پیش کرتا ہے تو چونکہ بعض اوقات مقصدی نظریہ شاعری پہ غالب آ جاتا ہے اس لئے ہمیں شعریت کے کامل خدوخال نظر نہیں آتے۔ ان کا یہ خیال ان کی کئی نظموں میں پیش ہو چکا ہے لیکن "مسجد قرطبہ" میں نیا تصور نئے آب و رنگ لے کر سامنے آتا ہے ؎

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات

سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات

سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

یہاں زمانے کا ہاتھ انسانی صفات کی تعمیر میں کتنا اہم عنصر ہے اسی خیال کو شاعر نے اس شعر میں پیش کیا ہے لیکن یہ تصور جامد نہیں رہا کیونکہ اس میں شعریت کا رس اور نرمی پائی جاتی ہے۔ جذبات اور شدید جذبات کی پیش کش ہی شاعر کا اہم کام ہے۔ جذبات اور خیالات کا ناطہ گہرا ہے۔ جس طرح ادراک خیالات کی افزائش کرتا ہے اسی طرح خیالات جذبات کی تحریک کا باعث ہوتے ہیں لیکن جذباتِ محض کو شاعری میں پیش کرنا مستحسن نہیں۔ جذبات کی تہذیب اور ترتیب، ان کے اندر رچاؤ اور رنگینی پیدا کر کے احساسات کو مناسب الفاظ میں پیش کرنا، اس طرح کہ قامت و لباس میں ایک ناگزیر موزونیت پیدا ہو، فن کارانہ کمال ہے۔

"مسجد قرطبہ" کے جذبات شدید ہیں، تیز ہیں لیکن یہ تیزی، یہ شدت موج تہ آب کی سی ہے۔ اندر تخیلات اور جذبات کے تیز دھارے چل رہے ہیں، آپس میں ٹکراتے ہیں اور شور پیدا کرتے ہیں؛ رستا خیز کا عالم ہے لیکن سطح پر چھوٹی چھوٹی لہریں ہیں۔ ان میں وہ رواں تو ہیں لیکن سمع خراشی کی حد تک شور کناں نہیں۔ یا اس کی مثال پھر اس گلخن سے دی جا سکتی ہے جہاں تہ میں شعلے ہیں گرم، انتہائی حد تک گرم — جسم کی برودت کو آسانی سے زائل کر دینے والے لیکن ان کی لہروں کے اوپر سطح پر دہ سرپوش ہے جو آنکھوں کی روشنی اور بینائی کے لیے تکلیف دہ نہیں۔

ایک کامیاب نظم وہ ہے جس میں ایک شعر دوسرے شعر — پیوست ہو اور معنی پیدا کرنے میں ایک شعر دوسرے شعر کا ممد و معاون ہو۔ اور اس طرح نظم کا ارتقا ہوتا چلا جائے۔ کوئی شعر محض بھرتی کا نہ ہو بلکہ نظم کی ساخت کا ایک لاینفک جزو ہو۔ ہر شعر ارتقائی سلسلے میں ایک اہم کڑی کا کام انجام دے۔ اس سے ذہن میں آسودگی پیدا ہوتی ہے۔ خیال مجتمع ہو کر آہستہ آہستہ بڑھتا جاتا ہے اور اس اصول سے نظم کی ابتدا، اس کے وسط اور انتہا پر ساری چیزیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔ اور خیال ایک تشفی بخش منزل پر پہونچ کر انتہائی شدت کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے۔ مسجد قرطبہ میں ابتدا تصورِ زماں سے ہوتی ہے۔ شاعر پہلے زمانے کی اہمیت کو ذہن نشین کراتا ہے اس کے بعد فن کا راز سمجھاتا ہے ؎

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات! کارِ جہاں بے ثبات!
اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو منزلِ آخر فنا!

لیکن یہ فنا کا تصور اس کے نزدیک ایسا ہے جس میں خود انسان ترمیم کر سکتا ہے اور آنی و فانی زندگی کو نقشِ دوام میں بدل سکتا ہے۔ پھر اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟ کس طرح زندگی پر رنگ ثبات کی مہریں لگ سکتی ہیں؟ یہ بھی بتاتا ہے۔ ملاحظہ ہو ؎

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام

اقبال جو کچھ کہتا ہے زندگی کو رنگِ ثبات بخشنے میں کسی مبلغ کی خشک ہدایت نہیں، کسی مقرر کی تقریر نہیں بلکہ ایک فنکار، ایک شاعر کے خیالات کی وہ ترنگیں ہیں جو شعریت کے ساغر میں غوطہ زن ہو کر باہر نکلی ہیں۔ یہاں بھی شاعر کا خطاب ایک ملت سے ہے لیکن آب و رنگِ شاعری کو کچھ اتنا گوارا بنا کر پیش کیا ہے کہ یہاں ہمیں انتشار یا محدودیت کا ذرا خیال نہیں ہوتا۔ اقبال نے اسلام اور تصورِ اسلام کو اپنی شاعری میں بہترین مقام پر پیش کیا ہے لیکن ان میں اکثر ایسے ہیں جو اپنے اندر جاذبیت رکھتے ہوئے بھی شاید مسلمانوں کے علاوہ کسی کے دامنِ دل کو اپنی طرف نہ کھینچ سکیں لیکن "مسجد قرطبہ" سب کے لیے دلچسپی اور دلکشی کا باعث ہے۔ اس کے اندر اتنی عمومیت ہے جتنی ملٹن کی "گم شدہ فردوس" میں بھی نہیں۔ خیالات کی رو بڑھتی ہے، رفتار

ذرا تیز ہوتی ہے، ایک شعر دوسرے شعر سے معنوی طور پر اتنا قریب ہوتا جاتا ہے کہ اگر بیچ سے آپ کسی شعر کو باہر نکال دیں تو معنی رسی میں نہ صرف دقت ہوگی بلکہ معنوی نقص پیدا ہو جائے گا۔

عشق فقیہِ حرم، عشق امیرِ جنود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات عشق سے نارِ حیات

●

اگر پہلے اور دوسرے حصے سے ہم "عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات" کو علیحدہ کر دیں تو دوسرے حصے میں جو خیالات پیش کئے گئے ہیں ان کا سرا ڈھونڈھنے میں ذوقِ جستجو کو ناکامی ہوگی۔ خیالات جامد ہوتے ہوئے بھی نظم کی سبک روی کی وجہ سے اگر متحرک ہوتے ہوں تو یہ فنکار کی بڑی کامیابی کی دلیل ہے۔ اقبال نے اپنی اس نظم میں کچھ اس بالواسطہ طریقے سے ادبی اور شاعرانہ مسئلوں کی طرف توجہ کی ہے اور حسن و خوبصورتی کے ساتھ ان کو ادا کیا ہے جو دوسرے شاعر کے بس کی بات نہ تھی ؎

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

تیری فضا دل فروز میری نوا سینہ سوز
تجھ سے دلوں کا حضور مجھ سے دلوں کی کشود
عرشِ معلےٰ سے کم سینۂ آدم نہیں
گرچہ کفِ خاک کی حد ہے سپہرِ کبود
پیکرِ نوری کو ہے سجدہ میسر تو کیا
اس کو میسر نہیں سوز و گدازِ سجود

گریز عموماً قصائد میں تشبیب کے فوراً بعد آتی ہے۔ کچھ اچانک اس طرح ہوتی ہے کہ ہماری توجہ دوسری طرف ہو جاتی ہے اور جو منزلیں گذر چکتی ہیں وہ خیال سے علیحدہ ہو جاتی ہیں لیکن ان کی یاد کی چنگاری دماغ کے کسی گوشے میں اس طرح چھپی ہوتی ہے کہ شعور میں وہ نہیں آتیں مگر تحت الشعور میں ایک ہلچل مچائے رہتی ہیں اور ان کو کسی چیز کی جستجو ہوتی ہے۔ اس قسم کا گریز جس سے ذہنی سکون پیدا ہوتا ہے ایک نقص ہے۔ اقبال کے یہاں گریز تو ہے یعنی چند تصورات، چند خیالات وہ پیش کرتا ہے — فلسفۂ دماغ اور فلسفۂ عشق کو پیش کرتا ہے، اس کے بعد مسجدِ قرطبہ کی طرف توجہ رجوع کرتا ہے لیکن عشق کا سرا دونوں حصوں کو اس مضبوطی سے جکڑے ہوئے ہے کہ معنوی تسلسل قائم رہتا ہے ؎

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات
اے حرمِ قرطبہ! عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود

اقبال ایک پختہ کار شاعر کی طرح جلال و جمال کا حسن کارانہ امتزاج پیش کرتا ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ مسجد قرطبہ کے اندر صناعانہ جلال و جمال کا امتزاج بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے۔ ایک بڑھتی ہوئی قوم کی یہی نشانیاں ہیں۔ گرتی ہوئی قوم صرف جمال کو دیکھتی ہے۔ غالب اور آمر قومیں صرف جلال کو پیش نظر رکھتی ہیں۔ ان دونوں میں بعد المشرقین ہے۔ دونوں کا نتیجہ تخریب اور شکست و ریخت ہے۔ ایک صحت مند اور توانا قوم جلال و جمال کی آمیزش سے نہ صرف اپنی صنعتوں کی تعمیر کرتی ہے بلکہ سیرت اور کردار کی تعمیر میں ان دونوں کا تناسب موجود ہوتا ہے۔

مسجد قرطبہ کی شاعرانہ عظمت — پختگی، سنجیدگی اور معنویت ان تینوں کا باہم حسن کارانہ امتزاج فن کی بلندی کا مظہر ہے۔ مسجد قرطبہ کے اندر سنجیدگی بدرجۂ اتم موجود ہے۔ سنجیدگی سے مراد ہے ان خیالات کی ٹھنڈے دل سے ترجمانی جو اپنی تندی و تیزی میں گو آتش فشاں ہوں لیکن شاعرانہ ذہن و طبیعت سے ان کے اندر ٹھہراؤ پیدا کر دے۔

دوسری چیز یہ ہے کہ خیالات یا واقعات خواہ کتنے ہی ہیچ کیوں نہ ہوں لیکن شاعر اپنے نفسی سکون سے ہیجان کو ارتعاش میں تبدیل کر دے اور یہ ارتعاش شاعر کے اپنے دل کی کیکپی ہو تو کلام میں سنجیدگی آجاتی ہے۔ بلند خیالات عمیق افکار اور شدید جذبات ـــــ یہ سنجیدگی کے متقاضی ہیں۔
اقبال نے اپنی اس نظم میں صرف واقعات اور حقائق ہی کو شعری پس منظر میں نہیں پیش کیا ہے بلکہ اپنی تصوراتی پیش بینی کے ماتحت چند رنگین اور روشن دھاگے بھی لگائے ہیں۔ شاعر چیزوں کی رفتار، زمانے کی روش، واقعات کے اظہار اور دوسری لہریں جو کائنات میں چلتی رہتی ہیں ان کو دیکھتا ہے۔ ایک معمولی شاعر وہیں رہ جاتا ہے اور ان کی تفسیر بیان کرتا ہے مگر ایک حکیم شاعر اس سے آگے قدم بڑھاتا ہے۔ اس کی نگاہ ان تمام دھاروں کی طرف مڑتی ہے، وہ ان تمام قدروں سے یہ پتہ لگا لیتا ہے کہ مستقبل میں یہ تمام چیزیں کون سا رنگ اور کون سی صورت اختیار کریں گی اور اپنی وجدانی کیفیت کی وجہ سے وہ صورت اور جزئیات کا سراغ پالیتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں شاعری کے ڈانڈے پیمبری سے جا ملتے ہیں۔ اس پیش بینی کی پیش کش میں اگر ان تمام چیزوں کی شاعرانہ توجیہ نہیں ہو سکی۔ اس میں رچے ہوئے خیالات اور رسے بسے جذبات نہیں پیش کئے گئے تو یہ مقام پروپگنڈے کا ہے، تبلیغ کا ہے لیکن اگر شاعر ان تمام چیزوں کا مطالعہ کر کے اپنے تخیل میں رچا کر اپنے خون دل سے رنگین بنا کر شاعرانہ حسن و جمال کے ساتھ پیش کرتا ہے تو شاعری اپنے اندر ماورائی کیفیات پالیتی ہے۔ ناظر کو اس میں ساری چیزیں جانی پہچانی معلوم ہوتی ہیں لیکن اتنی جان پہچان کے بعد بھی کوئی چیز اس کو چونکا دینے والی ملتی ہے۔ پس منظر حقیقت پر مبنی، خیالات کی جڑیں اس پس منظر پر ملی ہوئی اور زندگی کی حقیقتوں کے ساتھ تخیل کی بلند پروازی بھی نظر آتی ہے۔ "مسجد قرطبہ" میں یہی فنی اور جمالیاتی اور ان دونوں کے ساتھ حقیقی عکاسی حیات کا امتزاج پایا جاتا ہے اور انہیں عناصر کی وجہ سے اس نظم کا مقام نہ صرف اردو شاعری میں بلکہ دنیا کی شاعری میں بلند ترین منزل پر ہے۔

اقبال کے کلام پر ایک اعتراض ہے کہ وہ اپنے احساسات و جذبات کو شاعرانہ انداز سے پیش کرنے میں اس قدر کامیاب نہیں جتنا کہ لوگ نہیں سمجھتے ہیں۔ اس کی یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اقبال کے اندر بلند خیالات اور افکار عالیہ کی فراوانی ہے لیکن ان خیالات اور افکار کو پیش کرنے میں وہ فن شاعری کو اکثر ملحوظ نہیں رکھتے۔ ان کے یہاں ہیجان ہے۔ ان کے جذبات متلاطم ہیں لیکن ایک پُرسکون حسن کاری کے ساتھ اقبال ان کو پیش کرنے کی یا تو صلاحیت نہیں رکھتا یا اپنے افکار کو حدود شاعری سے دور رکھنا چاہتا ہے۔ خواجہ غلام السیدین نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اقبال اپنی شاعری سے انسان یا حیات کے جمالیاتی پہلو ہی کو اجاگر کرنے کی سعی نہیں کرتا بلکہ اپنی "نوائے تلخ" سے سوئی ہوئی قوم کو جگاتا ہے۔ تھکے ہوئے مسافر میں نئی حرکت پیدا کرتا ہے۔ اس نے خود ایک جگہ کہا ہے کہ میری نوا کو شاعری سے تعبیر نہ کیا جائے۔ مگر یہ توجیہ اقبال کی فنی باریکیوں کے نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے۔ اقبال کی شاعرانہ عظمت کے بارے میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے "روح اقبال" میں سیر حاصل بحث کی ہے اور انہوں نے مختلف زاویوں سے اقبال کے کلام کا جائزہ لیا ہے۔ اقبال کے فن کو سمجھنے کے لئے سب سے پہلے ہمیں ان اسباب و علل کو دیکھنا ہوگا جنہوں نے اقبال کی شخصیت کی تعمیر کی ہے۔

اقبال ایک سوچنے والے دماغ اور ادراک کی قوت کے مالک تھے۔ ان کے سامنے وہ سنگم موجود تھا جہاں مشرق و مغرب کے دھارے آکر ملے تھے۔ یورپ کے اندر نیا شعور نئی تحریکات کے ساتھ پیدا ہو رہا تھا زندگی کی روحانی تعبیریں اور اسی کے واسطے سے حیات کی اخلاقی قدریں مادی زندگی کی نئی تعبیروں کے نیچے دب کر رہ گئی تھیں، وطنیت کا مفہوم بھی اب جارحانہ تھا اور اس کے بطن سے فسطائیت جنم لے چکی تھی۔ اس کے دو اور برخوردار یعنی شہنشاہیت اور سرمایہ داری شباب کی منزل میں قدم رکھ رہے تھے لیکن ان تحریکوں کے پیچھے ایک اور نیا بین الاقوامی مزاج پرورش پا رہا تھا اور یہ تھا اشتراکیت۔

اشتراکیوں کے پیغمبر کارل مارکس نے ایک نئے فلسفہ کو جنم دیا اور وہ ہے جدلیاتی مادیت۔

مختلف تحریکوں کے دھارے ہر گوشۂ حیات پر اپنا نقش ثبت کر دیتے ہیں۔ اقبال کی شاعری میں ان نقوش کے گہرے اثرات ملتے ہیں لیکن اقبال ان دھاروں میں بہہ نہیں گیا۔ اس نے ان تمام چیزوں پر غور کیا اور بے چینی اور بے اطمینانی کے اسباب و علل پر ٹھہر کر نگاہ ڈالی۔ نتیجے کے طور پر اقبال میں ایک فکری بصیرت پیدا ہو گئی اور اسی فکری بصیرت میں اقبال نے اپنی جلوہ نمائی کی۔

اقبال پر اعتراضات کی بوچھاڑ دو طبقوں سے ہوئی۔ ایک وہ جو ادب برائے ادب کے قائل تھے اور رعنائی خیال ہی جن کے نزدیک جانِ ادب تھی، جو مقصد کو ادب کے لئے ضروری خیال نہ کرتے تھے۔ یہ جمالیاتی قدروں کے قائل تھے لیکن اس رمز سے آگاہ نہ تھے کہ جمالیات کا تعلق اسی دنیائے رنگ و بو سے ہے جو صرف دنیائے رنگ و بو ہی نہیں بلکہ ایک معرکۂ وحشت والم بھی ہے۔ دوسرا طبقہ ان حقیقت پسندوں کا ہے جو واقعات اور محض واقعات کو الفاظ میں جذبات کی رنگ آمیزی کے بغیر پیش کرنے کے قائل ہیں۔ یہ جماعت ذہنِ انسانی کی بالیدگیوں کی تکذیب کرتی ہے تخیل کو محدود کر دیتی ہے اور جذبات کی دل آویزی کی پرزور مویدنہیں۔ اقبال کی شاعری ان دونوں کے درمیان ایک حسین وادی کی حیثیت رکھتی ہے۔

"مسجد قرطبہ" میں اقبال نے اپنے تصورِ فن کو پیش کیا ہے شاعری ہو یا مصوری موسیقی ہو یا بت تراشی، باغبانی ہو یا فنِ معماری ان تمام فنون میں قدرِ مشترک جذبات ہی ہیں۔ ملاحظہ ہوں یہ اشعار ؎

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود
تیری فضا دل فروز میری نوا سینہ سوز
تجھ سے دلوں کا حضور مجھ سے دلوں کی کشود

ان تین اشعار میں شاعر نے اپنے نظریۂ فن کو آشکار کیا ہے۔ وہ ادب جس میں شاعر کے جذبات خلوص اور شدت کے ساتھ پیش نہیں کئے گئے ہوں وہ سب کچھ ہو سکتا ہے ادب نہیں ہو سکتا۔ اقبال ادب کے افادی پہلو کا بہت بڑا قائل ہے۔ اس نے اپنی شاعری سے جمالیاتی ذوق ہی کو تسکین دینے کا سامان نہیں بہم پہونچایا ہے بلکہ اپنی نوا سے ذوقِ عمل کو بیدار کرنے کی سب سے زیادہ کوشش کی ہے۔ وہ تام نہاد ادیبوں کی بے آہنگ انقلاب بازی کو پسند نہیں کرتا۔ صداقت، خلوص اور بلندیٔ تخیل کو لوازماتِ ادب بلکہ روحِ ادب سے تعبیر کرتا ہے۔ ادب اور زندگی ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ ادب [illegible] زندگی کا صحت مند مظہر ہے۔

پردہ اٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب

اقبال کے کلام میں صوفیائے کرام کی تلمیحات

جمیل نقوی

بیا بہ مجلسِ اقبال و یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نتراشد قلندری داند

علامہ اقبال اگرچہ صوفی نہیں تھے اور رسمی تصوف کے مخالف بھی تھے لیکن اگر وجدان کو عقل پر ترجیح دینا تصوف کا کام ہے تو اقبال کے یہاں یہ بات قدم قدم پر ملتی ہے۔ وہ بھی عقل پر دل کو ترجیح دیتے ہیں اور یہ ان کے اہلِ دل ہونے کی دلیل ہے۔ ان کے یہاں عشق کا مرتبہ عقل سے بلند ہے،

مقامِ عقل سے آساں گذر گیا اقبال
مقامِ عشق میں کھویا گیا وہ فرزانہ

اقبال نے دنیا پر واضح کیا کہ عقل کی رہبری میں منزلِ مقصود پر پہنچنا ممکن نہیں۔ انھوں نے علم کے ساتھ عرفان اور خبر کے ساتھ نظر کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے دنیا کو پیغام دیا کہ نظر، دل اور وجدان کے سہارے ہی منزلِ مقصود پر پہونچنا ممکن ہے۔

خرد سے راہ رو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغِ رہگذر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغِ رہ گذر کو کیا خبر ہے

متصوفانہ شاعری میں عقل سے مراد منطقی استدلال اور عشق سے مراد جذبات باطن ہیں۔ جس کی بدولت طالب تعینات کے پردوں کو ہٹا کر حقیقت کی بلا واسطہ معرفت حاصل کرتا ہے۔ اقبال نے عقل و عشق کے تصورات صوفی شعراء سے لے کر اپنی جدت فکر سے ان پر جدید فلسفہ و جدانیت کا رنگ چڑھایا ہے۔

ان کا خیال ہے جب تک عشق سے آداب خود آگاہی نہ سیکھے جائیں تب تک انسان پر اسرارِ شہنشاہی نہیں کھل سکتے۔ اور آداب خود آگاہی سیکھنے کے لئے ریاضت کی ضرورت ہے۔ ایک جہد درکار ہے۔ یہ عقیدہ تصوف میں مشائین کا ہے۔ وہ اشراقی عقائد کو قبول نہیں کرتے۔ اشراقی صوفیا کا نظریہ ہے کہ سعادت زور بازو سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ مرتبہ بلند خدا کی دین ہے، وہ جسے چاہے نواز دے۔ اس کے برخلاف مشائین کا عقیدہ ہے کہ انسان کے دل میں ذوق جستجو ودیعت کیا گیا ہے جس کی وجہ سے اس پر یہ فرض ہوتا ہے کہ رازِ کائنات معلوم کرنے کی کوشش کرے اور یہ کوشش ختم ہوتی ہے انوارِ الٰہی کی تجلی کا انعکاس قبول کرتے ہیں۔ ان نظریات کے بیان کرنے میں کہیں تو وہ پورے خیال کو منظوم نظم کر دیتے ہیں کہیں حوالہ، اشارے اور کنائے سے کام لیتے ہیں تلمیح کی تعریف بھی یہی ہے کہ کسی چیز کی طرف ایسے الفاظ میں اشارہ کیا جائے قاری و سامع کا ذہن مفہوم کی طرف فوراً منتقل ہو جائے مثلاً اقبال کہتے ہیں ؎

نے مہرہ باقی نہ مہرہ بازی
جیتا ہے رومی ہارا ہے رازی

اس شعر میں علامہ اقبال نے رومیؔ اور رازیؔ کے دو الفاظ استعمال کر کے بڑی جامعیت اور چابکدستی سے فکر کے دو اسکول نمایاں طور پر پیش کر دیئے ہیں۔

ایک اور جگہ اقبال نے بوعلی اور رومی کے الفاظ استعمال کر کے ذہن میں دو مختلف تصورات کی روشن تصویر کھڑی کی ہے اور حکمت و شعر کا فرق بڑے لطیف انداز میں بیان کر دیا ہے ؎

بوعلی اندر غبار ناقہ گم
دستِ رومی پردۂ محمل گرفت
ایں فرو تر رفت تا گوہر رسید
آں بگردابے چو خس منزل گزید
حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

اور اس کے ساتھ ہی ساتھ "پردہ محمل گرفت" سے رومی کے صحیح مقام کی طرف رہنمائی کی ہے۔ آخری شعر میں "سوز" کے لفظ سے بڑی خوبصورتی سے اس چاشنی کی طرف اشارہ کیا ہے جو اس کیفیت سے صوفیا حاصل کرتے ہیں۔

اقبال کا سرچشمۂ تصوف مولانا رومی ہیں۔ اور محی الدین ابن العربی۔ مجدد الف ثانی حضرت احمد سرہندی۔ وغیرہ کے نظریات سے بھی وہ کافی حد تک متاثر ہیں۔ لیکن مولانا ئے روم سے اقبال کو جو عقیدت ہے، وہ عشق کی حد تک پہونچ گئی ہے۔ علامہ کا کلام رومی کے ذکر سے بھرا ہوا ہے۔ وہ رومی کو اپنا پیرو مرشد تسلیم کرتے ہیں اور بار بار اس چیز کو دہراتے ہیں ؎

بیا کہ من ز خم پیر روم آوردم　　　　مئے سخن کہ جواں تر ز بادۂ عنبی است

یا

اگرچہ زادۂ ہندم فروغ چشم من است　　　　ز خاک پاک بخارا و کابل و تبریز

پیام مشرق میں گوئٹے اور رومی کا مکالمہ لکھا ہے اور اپنے عقائد تصوف کی تفسیر کی ہے۔ اسی طرح جاوید نامہ میں پیر رومی اور مرید ہندی کا مکالمہ قابل توجہ ہے۔ جس کو پڑھ کے اقبال کے رومی سے فیضان کی سند مل جاتی ہے۔ اقبال کے کلام میں رومی کے نظریات تصوف کی جسقدر گونج ہے۔ اتنی کسی اور کی نہیں ہے۔ آہستہ آہستہ تصوف ہماری شاعری میں اسقدر رچ گیا ہے کہ یہ معلوم کرنا آسان نہیں رہا کہ کسی شاعر کے کس شعر میں کس صوفی کا اثر جاگزیں ہے پروفیسر نکلسن نے اقبال کی مثنوی اسرارِ خودی کے دیباچہ میں اس مسئلہ کو صاف کردیا ہے کہ انہیں حافظ کا تصوف ناپسند ہے اور جلال الدین رومی کے نظریات تصوف سے اتفاق ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ نفس کشی کے قائل نہیں ہیں۔ اقبال نے اپنی وفات سے دو سال پیشتر مثنوی معنوی کی پیروی میں ایک مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" کے نام سے لکھی۔ پروفیسر سید نواب علی نے اسکے متعلق بڑی اچھی بات کہی ہے۔ سید صاحب کہتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "زبان پہلوی کے قرآن" کا سورۂ اخلاص ہے۔

غزالی اور رومی کے تمام ذخیرۂ تصانیف کا ماحصل مسلمانوں کی اصلاح نفس ہے۔ امام ابن تیمیہ کی تحریک "رجوع الی الاسلاف" کا مقصد بھی ملت کے خون کو گرمانا تھا۔ اقبال ان بزرگوں کے نظریات سے بے حد متاثر ہیں۔ ان کا گہرا مطالعہ کیا ہے اور اقبال کی شاعری میں ان بزرگوں کے نظریات جا بجا محاکات کی صورت میں جلوہ گر ہیں۔ خبر اور نظر، علم اور عشق۔ باطن اور ظاہر، غرض ایسے بے شمار الفاظ آپ کو اقبال کے یہاں ملیں گے۔ جن کے پیچھے صوفیاء کے عقائد اور تصوف کے مسائل چھپے ہیں۔ جسقدر آپ کی نظر تصوف اور اسرار تصوف پر حاوی ہے۔ بقدر ظرف آپ اس سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں۔

اقبال نے ایک جگہ کہا ہے ؎

زندوں کو بھی معلوم ہیں صوفی کے کمالات　　　　ہرچند کہ مشہور نہیں اُن کے کمالات
خود گیری و خودداری و گلبانگ انا الحق　　　　آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اسکے مقامات
محکوم ہو سالک تو یہی اسکا ہمہ اوست　　　　خود مردہ و خود مرقد و خود مرگ مفاجات

وحدت الوجود کا مسئلہ تصوف میں غیر اسلامی اثر کی پیداوار ہے۔ ابن عربی اس کے بڑے مبلغ تھے۔ اور "ہمہ اوست" کے قائل تھے۔ امام ربانی نے اس کی مخالفت کی وحدت الشہود کا عقیدہ پیش کیا۔ یعنی "ہمہ از اوست"۔ اقبال بھی وحدت الشہود کے قائل تھے۔

وحدت الوجود کے ماننے والے۔ محدود اور لامحدود کو جدا نہیں کرتے۔ وحدت الشہود میں محدود اور لامحدود اپنی اپنی انفرادیت قائم رکھتے ہوئے ہی ایک رہ سکتے ہیں بقائے خودی کے لئے جدوجہد ضروری ہے۔ ایک کشمکش۔ ایک سعی پیہم اک اضطراب مسلسل خودی کی بقا کا ضامن ہے۔ اقبال کے یہاں حیات ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں۔ مولانا رومی نے مثنوی معنوی میں مسئلہ بقا پر حیاتیاتی انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ رومی نے جس چیز کو روح کہا ہے۔ اقبال کے یہاں وہ قوت حیات یا خودی بن گئی ہے اور خودی کی آخری منزل وہ ہے جہاں خودی مطلق کی شریک ہوکر لازوال ہو جاتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں ؎

لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے　　　　اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے
مہ و ستارہ مثال شرارہ یک دو نفس　　　　مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے

یہاں آکر نظریہ کسی قدر صاف ہو گیا ہے ؎

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا　　　　ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ اقبال متلاشین سے ہیں۔ انکے یہاں ان کے پیشرو صوفیا کی طرح "ذوق جستجو" "تلاش متصل" ذوق استفسار و استفہام کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اور اصل میں تو ذوق استفسار و استفہام ہی سے اصل بات شروع ہو جاتی ہے۔ "عہد طفلی" میں اقبال کہتے ہیں ؎

آنکھ وقف دید تھی لب مائل گفتار تھا　　　　دل نہ تھا میرا سراپا ذوق استفسار تھا

"خفتگانِ خاک سے استفسار" میں علامہ کہتے ہیں ؎

جستجو میں ہے وہاں بھی روح کو آرام کیا واں بھی انساں ہے قتیلِ ذوقِ استفہام کیا

یہ مروج ہے جستجوئے مسلسل کا آئینہ کے بعد بھی یہ سوال رہ رہ کے دل میں کھٹکتا ہے۔ فقر کے مسئلہ پر الفقر فخری کی روشنی میں صوفیانے اظہار خیال کیا ہے اور اس پر جہاں تک عمل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال نے بھی اس مسئلہ پر اپنے اشعار میں مختلف پہلوؤں سے نظر ڈالی ہے اور چہ شاہین عقاب جیسی تلمیحات کی آڑ لیکر بڑے لطیف انداز میں اس کے نکات پیش کئے ہیں ان کے یہاں فقر سے مراد استغنا سے ہے ؎

میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری

یا

اے طائرِ لاہوتی اس رزق سے موت اچھی جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولیٰ ہو جس کی فقیری میں بوئے اسد اللٰہی

انسانِ کامل اقبال کے کلام میں کثرت سے "انسان کامل" کا ذکر ہے۔ عام طور سے لوگ اقبال کے "انسان کامل" کو نٹشے کے "مافوق البشر" کا مترادف یا مماثل سمجھتے ہیں۔ ذرا سی توجہ کے بعد دونوں کا فرق ظاہر ہو جاتا ہے۔ اقبال کا انسان کامل اعلیٰ اخلاق کا نمونہ ہے۔ نیکی خیر کی بنیاد پر زندگی کی قدریں بناتا ہے۔ برخلاف اس کے نٹشے کا "مافوق البشر" کسی اخلاق کا قائل نہیں۔ نیکی اس کے یہاں کوئی اہمیت نہیں رکھتی بلکہ قوت و خواہش کا قائل ہے۔ نٹشے خدا کا منکر ہے۔ اقبال کا انسان کامل "مردِ مومن" ایمان و یقین سے آراستہ ہے۔ اقبال نے اپنے "مردِ مومن" کے تصوّر کی بنیاد خلافت الٰہیہ کے خالص اسلامی نظریہ پر رکھی ہے۔ اقبال نے اس سلسلہ میں اگر ایک طرف محی الدین ابن عربی اور عبد الکریم جیلی کے نظریات سے استفادہ کیا ہے تو دوسری طرف مولانا رومی سے اثر لیا ہے۔ جیلی کے عقیدہ کے مطابق انسان بجائے خود ایک عالم ہے اور خدا اور فطرت دونوں کا مظہر ہے۔ انسان کامل کائنات اور فطرت کے درمیان ایک کڑی کی حیثیت رکھتا ہے۔ جیلی نے اپنی تصنیف الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر والاوائل میں یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ "مردِ مومن" کی زندگی قانون الٰہی کے عین مطابق ہوتی ہے اور اسے تخلیق کائنات کا اصل مقصد ثابت کیا ہے۔ جیلی کے خیال کے مطابق جب انسان کامل بن جاتا ہے تو اس کی آنکھ خدا کی آنکھ بن جاتی ہے۔ اس کا کلام خدا کا کلام اور اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے۔

مولانا رومی "انسان کامل" کو "مردِ خدا" کا نام دیتے ہیں اور ان کا نظریہ ہے کہ

مردِ خدا شاہ بود زیرِ دلق مردِ خدا گنج بود در خراب

مردِ خدا نیست ز باد و ز خاک مردِ خدا نیست ز نار و ز آب

مولانا رومی کا ایک اور شعر سنئے :۔

بہ زیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اقبال نے اسی نظریئے کو اپنے مخصوص انداز میں یوں کہا ہے۔ ملاحظہ ہو ؎

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولیٰ صفات ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز

یا آخری زمانہ کا شعر ؎

نشانِ مردِ مومن با تو گویم چو مرگ آید تبسم بر لبِ اوست

اقبال کے خیال میں نرگس ہزاروں سال اپنی بے نوری پہ روتی ہے تب کہیں ایک انسان کامل ایک مردِ مومن یا خود اقبال کے الفاظ میں دیدہ ور پیدا ہوتا ہے

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

مولانا رومی نے بھی انسان کامل کی آرزو کا اظہار بڑے دلچسپ انداز میں کیا ہے ؎

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

اقبال بھی ایک "سوارِ اشہبِ دوراں" اور "فروغِ دیدۂ امکاں" کی تلاش کرتے ہیں ؎

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا

رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو در سوادِ دیدہ ہا آباد شو

شورش اقوام را خاموش کن — نغمۂ خود را بہشت گوش کن

اور جب وہ انسان کامل انہیں مل جاتا ہے تو اس سے پوچھتے ہیں ؎

تو کیستی ز کجائی، کہ آسمان کبود — ہزار دیدہ براہ تو از ستارہ کشود

ایک اور جگہ اس نائب حق سے اس طرح خطاب کرتے ہیں ؎

مصافِ زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر — شبستان محبت میں حریر و پرنیاں ہو

دوسرے الفاظ میں جذب و تسخیر کے طریقہ پر عمل کرنے کی تلقین کرتے ہیں

وطنیت

اقبال کے یہاں وطنیت کا جو ایک خاص نظریہ ملتا ہے اس میں بھی بعض صوفیاء کے خیالات کی گونج ہے خصوصاً رومی اور ان کے مرشد شیخ حسام الحق ضیاء الدین کے خیالات کی۔ شیخ رحمتہ اللہ علیہ کا قول ہے کہ امست کُردیّاً اصبحت عربیاً۔ یعنی میں نے شام کی کُردی حیثیت سے اور صبح کی عرب کی حیثیت سے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک قول منسوب ہے جس کا مطلب ہے "میں اپنے نفس کا بیٹا ہوں اور کنیت میرا ادب ہے۔ آپ عجمی ہو یا عربی مردود ہو۔ جوان وہ ہے جو اپنی ذات کو پیش کرتا ہے نہ کہ وہ جو باپ کا نام پیش کرے۔ اقبال کہتے ہیں ؎

طارق چو بر کنارۂ اندلس سفینہ سوخت — گفتند کار تو بہ نگاہ خرد خطاست

دوریم از سواد وطن باز چوں رسیم — ترک سبب ز روئے شریعت کجا رواست

خندید و دست خویش بہ شمشیر برد و گفت — ہر ملک ملک ماست کہ ملک خدائے ماست

یا

پاک ہے گرد وطن سے سر داماں تیرا — تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا

قافلہ ہو نہ سکے گا کبھی ویراں تیرا — غیر یک بانگِ درا کچھ نہیں ساماں تیرا

یا

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی — خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند

وطن خداست نہ شرقی ہے نہ غربی — گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اقبال وطنیت سے بیزار ہے۔ وہ پیروی کے ارشاد کے مطابق ملی اخوت و یک دلی کی تلقین کرتے ہیں۔

مولانا روم فرماتے ہیں ؎

ہم دلی از ہم زبانی بہتر است

اقبال نے اسی خیال کو اس طرح ادا کیا ہے کہ ؎

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز مسلمانی — اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی

بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا — نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

حضرت سلمان فارسی سے جب لوگوں نے آپ کے خاندان و نسب کے متعلق سوال کیا تو آپ نے فرمایا "سلمان ابن اسلام" اقبال نے اسی روایت کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ؎

فارغ از باب و ام و اعمام باش — ہمچو سلمان زادۂ اسلام باش

اور یہ سلمان کون ہیں جن کے متعلق رسول اکرم نے ارشاد فرمایا "السلمان منّا اہل البیت"

پھر اصحاب صفہ کے حالات جنہوں نے ساری زندگی مسجد نبوی کے ایک چبوترے پر گزار دی۔ نظریہ وطنیت کا مذاق اڑاتے نظر آتے ہیں اور بعض کا خیال ہے کہ عقائد تصوف کی ابتداء ہی ان بزرگوں سے ہوتی ہے۔ اور بے شمار صوفیانہ مسائل ہیں جن سے اقبال کا کلام بھرا ہوا ہے اور ان کے بیان کے لئے طویل وقت چاہیئے۔ اگر تلمیحات اقبال کی فہرست جو صوفیا سے انہوں نے لی ہیں۔ بڑی طویل ہے۔ مثال کے طور پر چند اور نمونے پیش کئے جاتے ہیں:۔

ضرب کلیم۔ چوب کلیم۔ ذوق آتش آشامی۔ فقر جنید و بسطامی مقام شوق۔ حضور و غیب۔ رندی و مستی۔ کشاکش مرد تو۔

اقبال کے اس شعر پر ہم اس صحبت کو ختم کرتے ہیں ؎

گماں مبر کہ بپایاں رسید کار مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگ تاک است

غزل میں نئی جہت اور اقبال

سلیم اختر

پھر بادِ بہار آئی، اقبال غزل خواں ہو
غنچہ ہے اگر گل ہو، گل ہے تو گلستاں ہو

اردو غزل میں دو رجحانات بہت واضح نظر آتے ہیں۔ اتنے کہ انہوں نے اہم ترین روایات کی صورت اختیار کر کے ابلاغ کے لئے مخصوص سانچے ہی مہیا نہیں کئے بلکہ اظہار کے لئے طے شدہ مضامین بھی۔ ہمارے غزل گو صدیوں تک ان دو دائروں سے باہر نہ آ سکے۔ ان میں سے ایک عشق کا جسمانی تصور ہے اور دوسرا لاجنس عشق۔ عشق کا جسمانی تصور اتنا ہی قدیم ہے جتنی دکھنی غزل ہے۔ ہندی گیت کی روایات اور دو ہروں کے مخصوص مزاج نے دکھنی غزل کو بےحد متاثر کیا۔ دکھنی غزل مزاج کے لحاظ سے ہندوستانی تھی اور اسلوب کے لحاظ سے ہندی۔ اردو غزل کا آغاز جسم کی شاعری سے ہوتا ہے بلکہ پہلے صاحبِ کلیات شاعر قلی قطب شاہ (۱۵۸۰ء - ۱۶۱۲ء) کی عشقیہ زندگی نے اس کی غزلوں کو جسم کی پکار بنا دیا۔ اس کے بعد ولی آتے ہیں جن کے ہاں جمال پرستی میں ہندی، ایرانی اثرات کے امتزاج نے گنگا جمنی پیدا کی۔ نظیر اکبر آبادی دہلی اور لکھنؤ کے ادبی اور ثقافتی مراکز سے دور رہے۔ اس لئے ان کی غزل میں ایک مرتبہ پھر دکھنی اثرات اور ہندوستانی رنگ دیکھا جا سکتا ہے۔ گو لکھنؤ میں اس انداز نے معاملہ بندی اور ریختی کے نام پر سستی لذتیت اور کجروی تک کا پرچار کیا لیکن مصحفی کے ہاں انداز سنبھلا سنبھلا ہے۔ اس کے بعد مومن، داغ اور پھر حسرت نے غزل میں جسم کی سطح پر رہ کر عشق کیا بلکہ حسرت نے تو "فاسقانہ" شاعری کو لازمی قرار دیا تھا۔

لاجنس عشق نے تصوف کی بنا پر فروغ پایا اور یوں غزل میں مجاز کے پردے اٹھا کر عشق ماورایت سے آشنا ہوا۔ اس عشق نے جذبات کے تزکیہ پر زور دیا، دل کو آئینہ بنا کر اس میں حسنِ ازل کی جھلک دیکھنے کی سعی کی گئی اور یوں عشق کا ایک ایسا ارفع تصور معرضِ وجود میں آگیا جس کے زیرِ اثر اخلاقی پرچار اور مسائلِ تصوف غزل کے لئے لازمی قرار پائے۔ گو اس میں درد ایسی کلاسیکی مثال بھی مل جاتی ہے لیکن یہ اندازِ عشق چونکہ غیر فطری سا تھا اور تصوف سے وابستہ اشغال و احوال ہر ایک کے بس کا روگ بھی نہ تھے، اس لئے برائے شعر گفتن سے قطع نظر زندہ شاعری کے نمونے کم ہی نظر آتے ہیں۔

۱۸۵۷ء کے بعد ملک جن حالات سے دوچار ہوا اور سرسید کی اصلاحی تحریک نے جن نظریات کو جنم دیا۔ ان کے بارے میں سب ہی جانتے ہیں اس لئے اس تحریک کے حسن و قبح میں الجھے بغیر اس امر پر یقیناً زور دیا جا سکتا تھا کہ اس تحریک نے ادب کے لئے نشاۃ الثانیہ کا کام یقیناً کیا۔ نئی اصناف کی کونپلیں ہی نہ پھوٹیں بلکہ پہلی مرتبہ ادب میں مقصدیت پسندی سے کام لیتے ہوئے حالی اور دیگر اہلِ قلم نے عصری مسائل کے تناظر میں ادب کی تخلیق کرتے ہوئے ادب کو محض عشق و عاشقی کے فسانوں اور گل و بلبل کے ترانوں کے لئے وقف نہ گردانا۔

الطاف حسین حالی اس نئے اندازِ نظر کے مبلغ ہی نہ تھے بلکہ آج انہیں مقصدیت کی اولین علامت بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ حالی نے غزل کو نئے آہنگ سے بھی روشناس کرایا اور روشِ عام سے ہٹ کر رقص کناں غزل کو پہلی مرتبہ ملی مرثیہ خوانی اور قومی نوحہ خوانی کے لئے بھی بروئے کار لایا گیا۔ حالی کی غزل کا جائزہ لینے پر محسوس ہوتا ہے کہ اس نے بتدریج اس انداز کو اپنایا ہوگا۔ اس نے کسی قوی اور اضطراری جذبے سے مغلوب ہو کر ایسا نہ کیا بلکہ ملک کے بدلتے حالات غیر محسوس طور پر اس کو آہستہ آہستہ ایک نئے راستے کی طرف لے آئے۔ اس میں ۱۸۵۷ء کی تباہی نے بھی اہم کردار ادا کیا ہوگا۔ یہ وہ سال ہے جس نے ہندوستان میں انحطاط پذیر مسلم تمدن کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی۔ گو دہلی کے لٹنے

اور اجڑنے کا عمل کوئی نصف صدی سے جاری تھا مگر وہ یوں تباہ نہ ہوئی تھی اور اس لئے وہ اس کا مرثیہ کہتا ہے۔

تذکرہ دہلیِ مرحوم کا اے دوست نہ چھیڑ
نہ سنا جائے گا ہم سے یہ فسانہ ہرگز!

یہ ایک غزل نہ تھی بلکہ ایک شہر کا مرثیہ تھا، ایک عہد کا مرثیہ تھا، ایک تمدن کا مرثیہ تھا اور ایک طرزِ احساس کا مرثیہ تھا۔ حالی کی یہ غزل اس کے قدیم اور جدید رنگ میں حدِ فاصل بن جاتی ہے، یہ ملی شاعری کا اولین نمونہ بھی ہے اور غزل میں ایک نئی روایت کا آغاز بھی۔

اور اقبال غزل میں اسی روایت کا پیرو ہے۔

۱۸۵۷ء تک حالی فن کے دوراہے تک پہنچ چکے تھے۔ ایک طرف وہ راستہ تھا جو گل و بلبل کی وادی سے گزرتا ہوا حسن و عشق کے (عارضی اور سطحی) معاملات کو جنم دیتا ہے تو دوسری طرف وہ راستہ تھا، جہاں حقیقت پسندی کی سنگلاخ چٹانوں میں فن کا فرہاد بن نقط کے تیشہ سے کام لینا تھا۔ داغ نے پہلا راستہ اپنایا تو حالی نے دوسرا۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ اقبال نے حالی کی بجائے داغ کا دامن تھاما۔ حالانکہ اس وقت تک دونوں بقیدِ حیات تھے یہی نہیں بلکہ اقبال نے ۱۹۰۴ء میں انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ اجلاس میں حالی ہی کی صدارت میں ان کی تعریف میں یہ رباعی (فی البدیہہ) پڑھی تھی۔ (ذکرِ اقبال۔ عبدالمجید سالک صفحہ ۲۴)

مشہور زمانے میں ہے نامِ حالی
معمورِ مئے حق سے ہے جامِ حالی
میں کشورِ شعر کا نبی ہوں گویا
جاری ہے مرے لب پہ کلامِ حالی

حالی آج اردو کے اہم ترین ادیب اور صاحبِ طرز شاعر سہی لیکن اپنی زندگی میں وہ داغ (اور امیر مینائی) سے کبھی بھی زیادہ مقبول نہ ہو سکے بلکہ بلحاظ غزل گوئی مقابلہ کریں تو داغ، حالی کے مقابلے میں کہیں زیادہ مشہور ہی نہ تھے بلکہ اپنی مخصوص شوخی، رندانہ اشعار، الفاظ کی تراش، محاورہ گوئی اور زبان میں سند کی بناء پر غالباً اپنے عہد کے سب سے زیادہ مقبول غزل گو سمجھے جا سکتے ہیں۔ شاید اسی لئے اقبال کی مانند بے شمار نوخیز شعراء (بذریعہ خطوط) ان کے حلقہ بگوش بنے۔ وہ صحیح معنوں میں جگت استاد تھے۔ اس لئے اقبال نے بھی داغ کی طرف رجوع کیا لیکن جلد ہی داغ نے یہ کہہ کر "پاس" کر دیا کہ اب اصلاح کی ضرورت نہیں رہی اور یوں اقبال بصد فخر کہہ سکا۔

نسیم و تشنہ ہی اقبال کچھ اس پر نہیں نازاں
مجھے بھی فخر ہے شاگردیِ داغِ سخنداں کا

لیکن یہیں "شاگردیِ داغِ سخنداں" پر نازاں ہونے پر تعجب ہو سکتا ہے کیونکہ اقبال کا معاملہ دیگر شعراء ایسا نہ تھا۔ اس نے اپنے نامور استاد میر حسن سے فارسی کا رچا ہوا مذاق ہی نہ پایا بلکہ وہ فلسفہ جیسے مضمون میں پروفیسر آرنلڈ ایسے استاد کا شاگرد بھی تھا۔ اس لئے جب وہ داغ سے خصوصی طور پر متاثر ہوا تو تعجب سا ہوتا ہے۔

داغ اس کی عقیدت اور جذبات کی منہ بولتی تصویر ہے۔

چل بسا داغ آہ! میت اس کی زیبِ دوش ہے
آخری شاعر جہان آباد کا خاموش ہے!
اب کہاں وہ بانکپن، وہ شوخیِ طرزِ بیان
آگ تھی کافورِ پیری میں جوانی کی نہاں
تھی زبانِ داغ پر جو آرزو ہر دل میں ہے
لیلیِ معنی وہاں بے پردہ یاں محمل میں ہے
اب صبا سے کون پوچھے گا سکوتِ گل کا راز!
کون سمجھے گا چمن میں نالۂ بلبل کا راز!
ہو بہو کھینچے گا لیکن عشق کی تصویر کون!
اٹھ گیا ناوک فگن مارے گا دل پر تیر کون!
اشک کے دانے زمینِ شعر میں بوتا ہوں میں
تو بھی رو اے خاکِ دلی، داغ کو روتا ہوں میں

میرے خیال میں اس کا جواب اقبال کی شخصیت کے نفسی محرکات سے مل سکتا ہے۔ اقبال پر اتنا کچھ لکھا گیا لیکن اس کے بارے میں نفسیاتی نوعیت کا مواد نہ ہونے کے برابر ہے۔ اقبال حکیم الامت ہے۔ اس لئے ہمارے

ادبی مورخین اور ناقدین سے نفس اور نفسیات سے عاری ایک شعری کمپیوٹر کے روپ میں دیکھنا پسند کرتے ہیں صرف عطیہ بیگم کی کتاب "اقبال ۱۹۸۸" اور ان کے نام اقبال کے خطوط سے کچھ ایسا مواد حاصل ہوتا ہے جس سے اقبال "انسان بلکہ ایک مرد کے روپ میں نظر آتا ہے عطیہ بیگم کے بقول اقبال نے ایک موقع پر اپنے بارے میں یہ کہا تھا۔

"مجھ میں بیک وقت دو شخصیات موجود ہیں
خارجی شخصیت عملی اور کاروباری ہے جب کہ
داخلی شخصیت تخیل، تصوف اور تصورات سے
تشکیل پاتی ہے۔"

اقبال نے اپنے بارے میں یہ بات یورپ میں اس وقت کہی تھی، جب وہ ایم اے کے بعد فلسفہ میں پی ایچ ڈی کر رہا تھا اور بہت کچھ پڑھ اور سوچ چکا تھا بلکہ کسی حد تک داغ کے اثرات سے بھی آزاد ہو چکا تھا لیکن زمانہ طالب علمی میں اس کی شخصیت کا غیر عملی حصہ زیادہ نمایاں ہوگا اور شخصیت میں تخیل اور تصورات کا عمل کہیں زیادہ ہوگا فلسفہ اور تصوف سے ناآشنا عنفوانِ شباب میں ایک نوجوان طالب علم کے گرم خون کے لئے داغ کی بادہ و معالحوں کی چاٹ ایسی غزل (حالی کی دو کم) چیکی غزل کے مقابلے میں کہیں زیادہ باعث تحرک بن سکتی ہے۔

یہ ایک دلچسپ "ادبی ظن" ہے کہ اگر اقبال نے صرف داغ ہی کے رنگ میں غزلیں کہی ہوتیں تو بندش کی چستی، الفاظ کی ترتیب اور محاورہ گوئی سے معاملہ بندی میں کمال ہی نہ پیدا ہوتا بلکہ اپنی جسمانی صحت، کشمیری وجاہت، پنجابی خون اور حسن پرست طبیعت کی بناء پر وہ یقیناً داغ سے بڑھ کر بڑا داغ ثابت ہوتا۔

اقبال نے اپنے اردو کلام میں ترمیم و تنسیخ کا سلسلہ جاری رکھا اور متروک کلام پر مشتمل "باقیات اقبال" کی اشاعت سے قبل آج کے قاری کے لئے یہ اندازہ لگانا بہت مشکل تھا کہ اقبال نے کیا کچھ لکھا بس ایک مثال سے ہی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

مہ و خورشید و انجم دوڑتے ہیں ساتھ ساتھ اس کے
فلک کیا ہے کسی معشوقِ بے پرواہ کی ڈولی ہے

"بانگِ درا" کی غزلوں میں یہ اثرات خاصے نمایاں ہیں۔ داغ کے رنگ کی مشہور ترین غزل کے تین اشعار درج ہیں۔

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی
مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی

تمہارے پیامی نے سب راز کھولا
خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی

بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاڑا
تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی

"عاشق کو تاڑا۔۔۔۔۔" خالصتاً داغ کی زبان ہے۔ ایک اور شعر میں بھی "تاڑا" استعمال ہوا ہے

وائے ناکامی فلک نے تاک کر توڑا اسے
میں نے جس ڈالی کو تاڑا آشیانے کے لئے

مندرجہ ذیل اشعار پر بھی داغ کی چھاپ نمایاں ہے

عجب واعظ کی دینداری ہے یا رب
عداوت ہے اسے سارے جہاں سے

انوکھی وضع ہے سارے زمانے سے نرالے ہیں
یہ عاشق کونسی بستی کے یا رب رہنے والے ہیں

امیدِ حور نے سب کچھ سکھا رکھا ہے واعظ کو
یہ حضرت دیکھنے میں سیدھے سادے بھولے بھالے ہیں

مہینے وصل کے گھڑیوں کی صورت اڑتے جاتے ہیں
مگر گھڑیاں جدائی کی گزرتی ہیں مہینوں میں

اقبال کے پورے کلام کا مطالعہ کرنے پر یہ احساس ہوتا ہے کہ۔

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک راہرو کے ساتھ

کے مصداق وہ تمام عمر کسی راہبر کی تلاش میں رہا۔ داغ پہلا راہبر بنا، تو مزاح نگاری میں اکبرالہ آبادی اور مغربی فلسفیوں سے استفادہ کرتے ہوئے وہ بھی بالآخر رومی تک جا پہنچا۔ تلاشِ حق میں اقبال کا یہ سفر معنی خیز ہے۔ داغ اور

صالحہ

رومی میں بعد المشرقین ہے اور ہر دو میں کوئی قدر بھی تو مشترک نہیں۔ داغ اسے محض محاورہ گوئی سکھا سکتا تھا جبکہ رومی ان کے روحانی امتزاج اور زندگی میں بصیرت آمیز فلسفہ کے لئے مرشد کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ اقبال پر داغ کے اثرات سطحی تھے گو وہ اولین رہبر تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے نمو پذیر ذہن کا صرف ایک ہی گوشہ متاثر ہوا۔ وہ بھی یوں کہ نقوش دیرپا نہ ثابت ہو سکے۔

اس کی ایک وجہ اقبال کی اپنی مقصد پسندی بھی ہو سکتی ہے۔ اقبال کا اس نقطۂ نظر سے جائزہ لینے کی خصوصی طور سے کوشش نہ کی گئی جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال ادب برائے مقصد میں ترقی پسندوں سے کم کٹر نہ تھا۔ اس کے مختلف مقالات، تقاریر اور خطوط میں ایسا مواد بکھرا ملتا ہے جس میں بڑی شدت سے ادب برائے ادب کے نظریہ کو مسترد کرتے ہوئے ادب میں مقصدیت کا پرچار کیا گیا۔ انہوں نے کابل میں ایک تقریر کے دوران ان خیالات کا اظہار کیا تھا۔

"میرا عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا شاعری یا مصوری یا موسیقی یا معماری ... ان میں سے ہر ایک زندگی کا معاون اور خدمت گار ہے۔ اسی بنا پر میں آرٹ کو ایجاد و اختراع سمجھتا ہوں، نہ کہ محض آلۂ تفریح ... شاعر قوم کی زندگی کی بنیاد کو آباد بھی کر سکتا ہے اور برباد بھی ... ملک کے شعرا پر لازم ہے کہ وہ نوجوان قوم کے سچے راہنما بنیں۔"

(مقالاتِ اقبال)

اسی طرح "اقبال نامہ" (مرتبہ شیخ عطاء اللہ) کے ایک خط میں اپنے نظریۂ فن کے بارے میں یوں اظہارِ خیال کیا ہے۔

"شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کبھی میرا مطمعِ نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کا وقت نہیں مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس! اس بات کو مدِ نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں، کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں۔"

اب ظاہر ہے کہ ایسے نظریۂ ادب کے حامل شاعر کے لئے داغ نہیں بلکہ کسی حالی کی ضرورت تھی۔ یوں اقبال، حالی کی طرف رجوع تو کرتا ہے، مگر مختصر ترین راستے سے نہیں بلکہ وادیٔ داغ عبور کر کے۔

اقبال نے قوم کے لئے جو لائحہ عمل تجویز کیا ہے، اس کی ترسیل کے لئے تنگنائے غزل موزوں نہ تھی۔ غزل میں جو انتشارِ فکر ہے وہ زندگی کو جرعہ جرعہ پینے کے مترادف ہے جبکہ زندگی کے سمندر میں ڈوبنے والے کے لئے تو غزل سمندر کے پیاسے کو شبنم ملنے والی بات بن جاتی ہے۔ اسی لئے وہ نظم نگاری کی طرف مائل ہوا، بلکہ نظم مزاج پر یوں رچ گئی کہ بیشتر غزلیں بھی مسلسل ہو کر نظم ایسی صورت اختیار کر گئیں۔ ہمارے قدیم شعرا نے بھی بعض اوقات مسلسل غزلیں کہی ہیں، لیکن ان کے نفسی محرکات جداگانہ تھے۔ وہاں جذبہ کا دریا جب دو مصرعوں کے کوزے میں بند نہ ہو سکا تو سیلاب نے کناروں سے چھلکتے دریا کی مانند پھیل کر مسلسل غزل کا روپ اختیار کر لیا۔ مثلاً غالب کی دو مشہور مسلسل غزلوں کے مطلعے درج ہیں۔

درد سے میرے ہے تجھ کو بے قراری ہائے ہائے
کیا ہوئی ظالم تری غفلت شعاری ہائے ہائے

لازم تھا کہ دیکھو مرا رستہ کوئی دن اور
تنہا گئے کیوں اب رہو تنہا کوئی دن اور

یہ دونوں غزلیں مرثیے ہیں۔ پہلی اپنی محبوبہ اور دوسری عارف کی موت پر کہی گئی۔ بالفاظ دیگر جذبات نے خود شاعر کو مسلسل غزل کہنے پر مجبور کر دیا لیکن اقبال کا ایسا کوئی مسئلہ نہیں بلکہ اقبال تو ان معنوں میں جذبے کا شاعر ہی نہ تھا، جن معنی میں غزل میں "جذبہ" کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے بلکہ دیکھا جائے تو اس کی شاعری میں بالخصوص اور غزل میں بالعموم جذبہ کا فقدان نمایاں تر نظر آتا ہے وہ والہانہ پن جو ہماری غزلوں کا ایک اہم وصف رہا ہے۔ اقبال کے ہاں وہ ناپید ہے۔ اس کے مخصوص ادبی مقاصد تھے اور اس نے ان ہی کے لئے اپنا قلم وقف کئے رکھا ہو۔ ان کے بقول:

"کسی قوم کی زندگی میں موقوف علیہ چیزیں محض تشکل صورت نہیں ہیں۔ مثلاً جو چیز حقیقتاً قوم کی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے، وہ تخیل ہے، جس کو شاعر قوم کے سامنے پیش کرتا ہے، وہ بلند نظریات ہیں جن کو وہ اپنی قوم میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ قومیں شعراء کی دستگیری سے پیدا ہوتی ہیں۔"
(تقریر، مقالاتِ اقبال)

سید سلیمان ندوی کو ایک خط میں یوں لکھا۔

"فن شاعری سے مجھے کوئی دلچسپی نہیں رہی۔ ہاں مقاصد خاص رکھتا ہوں، جن کے بیان کے لئے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کیا۔"

اردو غزل کی مخصوص روایات سے فکری رشتہ منقطع کر لینے کی بناء پر اقبال کی غزل کا صرف حالی کی غزل کے تناظر میں مطالعہ سودمند ہو سکتا ہے حالی نے غزل سے قومی مرثیہ خوانی کا کام لیا تو اقبال نے قومی بیداری کا۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ حالی نے غزل کو جہاں سے چھوڑا اقبال نے وہیں سے غزل کو شروع نہ کیا بلکہ اسی انداز کا خاتم بھی ثابت ہوا۔

بانگِ درا (تاریخ اشاعت: ستمبر ۱۹۲۴ء)

میں اقبال کی صرف ۳۱ غزلیں شامل ہیں یہ حصہ اول میں ہیں (یعنی ۱۹۰۴ء تک کا کلام ہے لیکن اس لحاظ سے اہم کہ ان سے بھی فکر و فن کی اس کشمکش کی عکاسی ہو جاتی ہے، جس میں اقبال تمام عمر خوب سے خوب تر کی جستجو کی خاطر مبتلا رہا۔ ان غزلوں میں داغ کے اثرات (جن کی نشاندہی سطور بالا میں کی جا چکی ہے) کے ساتھ ساتھ ایک نئی راہ کی تلاش بھی دیکھی جا سکتی ہے گو بالِ جبریل کی غزلیں فکر و فن کے امتزاج کے اعلیٰ نمونے پیش کرتی ہیں، لیکن بانگِ درا کی غزلیں اس کے کاروانِ غزل کے لئے "بانگِ درا" کا کام کرتی محسوس ہوتی ہیں اور یہ اشعار "بالِ جبریل" کی غزلیات کے نقیب معلوم ہوتے ہیں۔

گلزارِ ہست و بود نہ بیگانہ وار دیکھ
ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ

اس چمن میں مرغِ دل گاتے نہ آزادی کا گیت
آہ! یہ گلشن نہیں ایسے ترانے کے لئے

حسنِ کامل ہی نہ ہو اس بے حجابی کا سبب
وہ جو تھا پردوں میں پنہاں خود نما کیونکر ہوا

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی

وہ مشتِ خاک ہوں فیضِ پریشانی سے صحرا ہوں
نہ پوچھو میری وسعت کی، زمیں سے آسماں تک ہوں

جرس ہوں نالہ خوابیدہ ہے میرے ہر رگ و پے میں!
یہ خاموشی مری وقتِ رحیلِ کارواں تک ہے

چمن زارِ محبت میں خموشی موت ہے بلبل
یہاں کی زندگی پابندیٔ رسمِ فغاں تک ہے

مری نگاہ میں وہ رند ہی نہیں ساقی!
جو ہوشیاری و مستی میں امتیاز کرے

مدام گوش بہ دل رہ یہ ساز ہے ایسا
جو ہو شکستہ تو پیدا نوائے راز کرے

سخن میں سوز الٰہی کہاں سے آتا ہے
یہ چیز وہ ہے کہ پتھر کو بھی گداز کرے

ہوا ہو ایسی کہ ہندوستاں سے اے اقبال
اڑا کے مجھ کو غبارِ رہِ حجاز کرے

درآخری مسلسل غزل ہے کا مطلع یہ ہے۔

مجنوں نے شہر چھوڑا تو صحرا بھی چھوڑ دے
نظارے کی ہوس ہو تو لیلیٰ بھی چھوڑ دے

گو بانگِ درا کی تمام غزلیں مسلسل نہیں، لیکن پھر بھی بیشتر غزلوں میں وحدتِ فکر نے یک رنگی پیدا کر دی ہے الغرض! بانگِ درا کی غزلیں تعداد میں کم ہونے کے باوجود اس بنا پر خصوصی توجہ چاہتی ہیں کہ اقبال کے ایوانِ غزل کے لئے اساس کی حیثیت رکھتی ہیں، اس لئے "بالِ جبریل" کی غزلوں کا مطالعہ بھی ان کے تناظر میں ہونا چاہئے۔

اقبال نمبر ستمبر ۷۷ء

شاعرِ مشرق

سر مالکم ڈارلنگ

میں آپ کی انجمن کا بہت شکرگزار ہوں کہ اس نے مجھے ایک ایسے شخص کو اپنا ناچیز خراجِ عقیدت پیش کرنے کی دعوت دی ہے جس کی دوستی میری اہلیہ اور میرے لیے برسوں سامانِ مسرت رہی اور جس کی شخصی جاذبیت میری چھوٹی سی بچی نے بھی محسوس کی جو پانچ چھ سال کی عمر میں اس کے گھٹنوں پر بیٹھا کرتی تھی اور اب بھی اس خوشی اور سرور کو کیف کی یاد تازہ کرکے مسرور ہوتی ہے جو وہ ایسے موقعوں پر محسوس کیا کرتی تھی۔

اس وقت میری طرف سے اقبالؒ پر بہ حیثیت فلسفی یا شاعر کچھ کہنے کی ضرورت نہیں اگرچہ ان دونوں حیثیتوں سے ان کا مقام بہت بلند ہے۔ کیونکہ میں اپنے آپ کو اس کا اہل نہیں پاتا۔ اور ان حیثیات سے سر محمد اقبال کو کئی اہل الرائے سب ہی عمدہ خراجِ تحسین ادا کر چکے ہیں۔ اس موقع پر یہی مناسب سمجھتا ہوں کہ اس شخص کا بحیثیت انسان تھوڑا بہت نقشہ آپ کے سامنے لاؤں جس کی دوستی کا مجھے ستائیس سال شرف حاصل رہا اور چونکہ کئی سال ہوئے تو میں اس کے متعلق نقوش تاثر فراہم کیے تھے یہ ادھورا سا نقشہ بھی شاید ... خط کی بنا پر پیش کر سکوں گا جو مجھے اپنے کاغذات میں دستیاب ہوا ہے۔ یہ خط میں نے اگست ۳۳ء میں اپنی بیٹی کو لکھا تھا جس کا میں نے ابھی ابھی تذکرہ کیا ہے۔

میں ہندوستان کافی طویل عرصے کے بعد واپس آیا تھا۔ لاہور اور وہ بھی اگست یعنی گرمیوں کے مہینے میں جس دن میں یہاں پہنچا۔ اور وہ اتوار کا دن تھا میں نے آتے ہی ڈاکٹر اقبالؒ کو اپنے ساتھ چائے پینے کی دعوت دی۔ اسی کے متعلق میں نے اپنے خط میں لکھا تھا کہ:

"یہ نہ جانتے ہوئے کہ وہ لاہور میں ہیں یا نہیں۔ میں نے انہیں ایک رقعہ لکھا کہ وہ آج میرے ہاں تشریف لا کر چائے نوش فرمائیں۔ جب ان کی طرف سے کوئی جواب نہ ملا تو میں یہ سمجھا کہ وہ کہیں گئے ہوئے ہیں بلکہ سچ پوچھو تو میں یہ بات بھول ہی گیا تھا آج سہ پہر میں اپنے آرمی آستین کی قمیض پہنے ہوئے اسٹینوگرافر کو لکھوا ہی رہا تھا کہ ڈاکٹر اقبال برآمدے میں تشریف لے آئے۔ مجھے نہایت خوشی ہوئی۔ وہ مجھے بے حد پسند ہیں وہ ساڑھے چار بجے آئے اور ساڑھے سات بجے تک میرے پاس رہے۔ میں تمہیں کیا بتاؤں کہ ہماری گفتگو کس قدر دلچسپ رہی مشرق سے لے کر مغرب سیاسیات سے لے کر نصوف اور مان لیگ سے لے کر مسولینی سب کو محیط۔"

اس خط میں دو واقعات کا ذکر ہے۔ جن سے وہ ۱۹۳۱ء کے دورۂ یورپ میں دوچار ہوئے تھے۔ ایک اقبالؒ کے قرطبہ جانے سے متعلق ذکر ہے جیسا کہ میرے دوست آغا محمد اشرف نے ابھی بتایا ہے۔ میں پھر اسی خط سے کچھ سطور پیش کروں گا جن میں اقبالؒ کے بیان کا معاصرانہ تذکرہ ہے یہ خط میں نے اسی شام تحریر کیا تھا جبکہ اقبالؒ نے میرے ساتھ وہ بہت پر لطف گفتگو کی تھی۔ اس خط میں لکھا ہے:-

> اقبالؒ نے مجھے اپنے قیام ہسپانیہ کی بہت ہی دلچسپ داستان سنائی۔ وہ قرطبہ کی قدیم مسجد کو تشریف لے گئے جو اب کلیسا بن چکی ہے۔ انہوں نے گائیڈ سے کہا کہ وہ وہاں نماز ادا کرنا چاہتے ہیں کیونکہ یہ جگہ کبھی ایک مسجد تھی گائیڈ نے کہا پادریوں کو یہ بات ناگوار ہوگی۔ اقبالؒ اس مقام پر مصلیٰ بچھا کر بیٹھ گئے جس کو بے حد مقدس سمجھا جاتا تھا۔ جب انہوں نے ایسا کیا تو جھٹ ایک پادری نے پہنچ کر زور شور سے احتجاج کیا مگر اقبالؒ نے بڑی مضبوطی ایمان کا ثبوت دیا اور پادری کی طرف رخ کرتے ہوئے کہا کہ اسے بتاؤ کہ ایک دفعہ مکہ میں عیسائیوں کا ایک وفد

[illegible] کہ جب پیغمبر اسلام کے پاس مکہ آیا تھا، اس کے اراکین کو آنحضرت صلعم کی اپنی مسجد نبوی میں ٹھہرایا گیا اور جب ان کی عبادت کا وقت آیا تو وہ متردد تھے کہ انہیں اس کی اجازت ملے گی یا نہیں یہ سن کر آنحضرت صلعم نے کہا کہ ان سب کو اپنے طور طریق کے مطابق مسجد میں عبادت کر سکتے ہیں۔ اقبال نے کہا کہ اگر عیسائیوں کو پیغمبر اسلام نے اپنی ہی مسجد میں عبادت کرنے کی اجازت دی تھی تو انہیں ایک ایسی جگہ اپنے طور پر نماز ادا کرنے کی اجازت کیوں نہیں جو کبھی آخر ایک ہی مسجد تھی۔ جب وہ باتیں کہہ چکے تو کلیسا کے سارے پادری ان کو دیکھنے آنکلے اور ایک نے ان کا فوٹو بھی لے لیا۔ اقبال نے ایک گونہ تسلی کے ساتھ کہا کہ غالباً وہ واحد مسلمان ہیں جنہوں نے گزشتہ چار سو سال میں اس مسجد میں نماز ادا کی ہے:

اس واقعہ سے اقبال کی استواری ایمان ظاہر ہوتی ہے۔ دوسرا واقعہ مسولینی کے ساتھ ایک نہایت ہی دلچسپ ملاقات پر مشتمل ہے جو [illegible] جاری رہی اور اقبال نے اس کی کیفیت کچھ ایسے دل پر نقش ہو جانے والے پیرایہ میں پیش کی کہ یہ مجھے اب تک یاد ہے بلکہ یوں کہیے نقش کالحجر ہے۔ اس لیے میں نے اپنے خط میں اس پر کافی وقت صرف کیا میں نے لکھا:

"مسولینی نے ان سے پلیزو دی وینیشیا کے ایک عظیم الشان ہال میں ملاقات کی جب وہ اندر داخل ہوئے تو انہوں نے کشادہ ہال کے دوسرے کنارے پر [illegible] مسولینی کو ایک اونچی مسند نشین پر بیٹھا کام میں منہمک پایا۔ اس قدر کہ اسے آنکھ اٹھا کر دیکھنے کا موقع ہی نہ ملا کہ اس کی طرف کون آ رہا ہے۔ جب سر محمد اقبال اس مسند نشین کے پاس پہنچ گئے تب کہیں مسولینی نے نظر اٹھا کر دیکھا اور ان کی طرف بڑے کریمانہ اور بندہ نوازی کے انداز میں مصافحہ کے لیے ہاتھ بڑھایا۔ ابتدائی آداب و مراسم کے بعد مسولینی نے کہا "سنا ہے آپ ایک ہفتہ سے اٹلی میں ہیں۔ کیا خیال ہے اس کے بارے میں؟" یہ ایک بڑا خطرناک سوال تھا جس کا بے تکلف جواب کسی ابتدائی حکمت عملی کے بغیر ممکن نہ تھا۔ سر اقبال [illegible] نکتہ رس تھے کہ وہ سوال کے اس پہلو کو فوراً سمجھ گئے۔ اس لیے انہوں نے کہا "جناب [illegible] تاثرات آپ کے لیے کیا معنی رکھ سکتے ہیں جب کہ مجھے جناب کے ارشاد کے مطابق یہاں آئے صرف ایک ہفتہ گزرا ہے۔" مگر مسولینی نے کہا "میں یہ تاثرات جاننا چاہتا ہوں۔" چنانچہ اس نے اصرار کیا اور آخر اقبال نے اپنے آپ کو کسی مضبوط بنیاد پر محسوس کرتے ہوئے کہا "جناب والا! اگر آپ میرے تاثرات جاننا ہی چاہتے ہیں تو کیا میں سب کچھ صاف صاف کہہ دوں؟" اس کے جواب میں مسولینی ہاں ہی کہہ سکتا تھا۔ تب اقبال نے کہا کہ "میں اطالویوں کے متعلق یہ سمجھتا ہوں کہ وہ ایرانیوں سے بہت ہی ملتے جلتے ہیں۔ [illegible] وہ بڑے ذہین و نفیس، [illegible] فن پرست ہیں اور ان کے پیچھے تہذیب و تمدن کی کئی صدیاں ہیں۔ مگر —" اقبال نے کہا "ان میں کوئی خون نہیں۔" اس پر [illegible] کچھ اور چونک کر سراپا توجہ ہو گیا۔ "[illegible] خون نہیں؟ کیا مطلب؟" تب مجھے خوب یاد ہے انہوں نے کس طرح اپنا بازو کھول کر دکھایا اور کہا "ان میں یہ سرخ چیز نہیں ہے جس کو خون کہتے ہیں۔" لیکن سر اقبال نے اپنا سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے کہا "ایرانیوں کو ایک فائدہ ہے جو اطالویوں کو حاصل نہیں۔ ان کے اردگرد مضبوط، توانا قومیں — افغان، کرد اور ترک آباد ہیں جن سے وہ تازہ خون حاصل کر سکتے ہیں، مگر آپ اطالوی ایسا نہیں کر سکتے۔ اس لیے آپ کمزور ہی رہیں گے۔" "اچھا" مسولینی نے کہا "پھر اطالویوں کو کیا کرنا چاہیے؟" اقبال نے جواب دیا، اور اس وضع کا جواب میرے خیال میں انہی سے مخصوص ہے، کہ "یورپ سے منہ موڑ کر مشرق کا رخ کرو۔ یورپ کا اخلاق [illegible] نہیں لیکن مشرق کی ہوا تازہ ہے۔ اس میں سانس لو۔" بعد میں مسولینی نے اقبال کو خط لکھا اور پوچھا کہ اطالیہ میں بسنے والے مسلمانوں یعنی مسلمان رعایا کی خوشنودی کے لیے ان کے ذہن میں کوئی تجویز ہے؟ اقبال نے دو تجویزیں پیش کیں۔ ایک یہ کہ روم میں ایک مسجد بنوائی جائے کیونکہ اقبال نے یہاں تین سو ایرانی آباد دیکھے۔ دوسرے یہ کہ [illegible] علما کی ایک کانفرنس سلونو میں منعقد کی جائے جس کو وہ ایک [illegible] شہر تصور کرتے تھے۔

"مسولینی کے متعلق انہوں نے ایک بہت دلچسپ بات بیان کی اور وہ یہ کہ اس کی آنکھیں بڑی عجیب تھیں۔ ان میں کچھ ایسی بات تھی جس سے اقبال بہت متاثر ہوئے مگر یہ کہانی یہیں ختم نہیں ہو جاتی کیونکہ جب وہ قصر وینس سے باہر نکلے تو انہوں نے خود کو نصف درجن صحافیوں سے دوچار پایا جو یہ جاننا چاہتے تھے کہ یہ عظیم فلسفی ہندوستان — میں ہندوستان پرانی اصطلاح کے مطابق کہہ رہا ہوں — ان کے [illegible]

کے متعلق کہا ... رکھتے ہے اور ... جو اقبال نے ... کو ہاتھ پھیلے ہوئے رکھنے ... انہوں نے کہا کہ ان کا اس بارہ میں ... سے ... ہے کیونکہ لوگ اس کو ناپسند کریں گے۔

۱۹۳۱ء کی بات ہے جب ... کی تحریک ستیہ گرہ کا بہت ... تھا۔ ... ایک صحافی نے کہا اگر آپ نہیں جائیں گے تو ہم ستیہ گرہ کریں گے ... جائیں گے۔ تب اقبال نے کچھ نرم پڑتے ... کہا کہ میرا خیال ہے آپ کو ڈر ہے ایک ... لگ سے انجیل:

اگر تم اس پر غور کرو تو ... بہت گہری بات تھی لیکن ... انجیل کے ...

... دونوں واقعے ہیں۔ ... خیال کیا آپ ... کے ... ہیں کیونکہ ... کو بھی یاد دلاتے ہیں اور ... فلسفی و شاعر کی ... متعلق ہم نے آج کی ... قدر پر لطف باتیں سنی ہیں۔

آپ یہ بھی جاننا چاہیں گے کہ جب اقبال کی مجھ سے ملاقات ہوئی تو وہ کیسے لگتے تھے

... اس سے ... کا ... ہی کریوں کا تھا۔ ڈاکٹر اقبال درمیانے قد کے ہیں۔ عمر میں مجھ سے کچھ سال بڑے۔ شاید سات سال۔ چہرہ خوب باآب و رنگ۔ تیکھے تیکھے ... بال، اور ... تیز آنکھیں۔ ہم روحانی دنیا کے متعلق بہت کچھ باتیں کرتے ہیں جس پر ان کو پختہ یقین ہے۔"

یہ باتیں اگست ۱۹۳۴ء میں اقبال کی وفات سے کوئی چار سال پہلے لکھی گئیں اور اس صحبت میں موت ہی کے متعلق زیادہ گفتگو رہی یہ حصہ میں آپ کو پڑھ کر سنانا مناسب نہیں سمجھتا لیکن اس میں ایک بات قابل ذکر ہے انہوں نے ایک بڑی حیرت انگیز بات کہی اور وہ یہ کہ موت میں ایک زبردست ... مضمر ہے۔ کسی شخص کی وفات ... کسی زندگی ... ہزاروں زندگیوں کو بدل دینے کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن کیا موت خود حیات نہیں ... آج میرے خیال میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ گو اقبال کو فوت ہوئے کئی سال گزر چکے ہیں پھر بھی وہ ہمارے دلوں اور دماغوں میں برابر زندہ ہیں۔ ... میں یہ کہوں گا کہ خصوصاً وہ میرے دل میں ضرور زندہ رہے ہیں جو ستائیس سال ان کے قریب رہا اور تمام عرصہ ان سے ... محبت کرتا رہا۔

"چراغ سحر ہوں بجھا چاہتا ہوں۔ تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم سے متعلق اپنے افکار قلمبند کر جاؤں۔ جو تھوڑی سی ہمت و طاقت ابھی مجھ میں باقی ہے اُسے اسی خدمت کے لئے وقف کر دینا چاہتا ہوں تاکہ (قیامت کے دن آپ کے جد امجد (حضور نبی کریمؐ) کی زیارت مجھے اس اطمینان خاطر کے ساتھ میسر ہو کہ اس عظیم الشان دین کی جو حضورؐ نے ہم تک پہنچایا۔ کوئی خدمت بجا لا سکا۔"

مکتوب اقبالؒ بنام راس مسعود
۳۰ مئی ۱۹۳۵ء لاہور

اقبال اور بحروں کا انتخاب

جلیل الرّحمان

شاعر مشرق کے کلام کو صحیح معنوں میں سمجھنے کے لئے علمی پس منظر کی ضرورت ہے۔ مگر حسنِ کلام سے بہ ایسے عاری بھی محظوظ ہو سکتے ہیں۔ جب بھی میں ان کے کلام کو سمجھنے کی طالب علمانہ کوشش کرتا ہوں تو نظر جہاں متعدد کمالات کی طرف جاتی ہے وہاں اس بات کا خیال بھی آتا ہے کہ بحر کا انتخاب نہایت سلیقے سے کیا گیا ہے اور الفاظ صوتی اعتبار سے بھی مافی الضمیر کے اظہار میں مدد دے رہے ہیں۔

یہاں میں قارئین کرام کی توجہ "پیام مشرق" کی نظم "محاورہ مابین خدا و انسان" کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ نظم حسب ذیل ہے۔

خدا

جہاں را ز یک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم
تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طائر نغمہ زن را

انسان

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

نظم کی معنوی خوبیاں اپنی جگہ ہیں۔ پڑھنے والے کے تخیل کے سامنے تصاویر آتی ہیں۔ اور وہ شاعر کے مافی الضمیر کا ادراک اس طرح کرتا ہے۔ جیسے تمام حالات کا نظارہ کر رہا ہو۔ اس کے سوا اگر اس نظم کو بآواز بلند پڑھا جائے تو قاری کا لب و لہجہ بالکل وہ ہوگا۔ جو ان حالات میں گفتگو کے دوران خدا اور انسان کا ہونا چاہیے۔

لب و لہجہ کی اہمیت اسی سے ظاہر ہے کہ ہم گفتگو میں آواز کے اتار چڑھاؤ سے الفاظ میں جان ڈالتے ہیں اور ان کے مسلمہ معانی کو اس طرح آگے پیچھے کرتے ہیں جیسے کٹھ پتلی والا۔ کٹھ پتلیاں نچاتا ہے یہی نہیں بلکہ بعض اوقات ہم کٹھ پتلی کا سر نیچے اور پاؤں اوپر کر دیتے ہیں۔ اس کا احساس البتہ ہمیں نہیں ہوتا بالکل اسی طرح جیسے ہم بغیر کسی شعوری کوشش کے سانس لیتے اور پلکیں جھپکاتے ہیں۔

دیکھ لیجئے آپ کہتے ہیں: "جی ہاں! میں جانتا ہوں آپ کتنے لائق ہیں۔" "لائق" پر زور دینے کا مطلب ہے کہ مخاطب "نالائق" ہے۔

ننھے بچے ہی کو لیجئے باپ کو "ابا" کہہ کر پکارتا ہے تو کبھی پہلے "ا" پر زور دے کر ناراضگی کا اظہار کرتا ہے۔ کبھی دوسرے "با" پر زور دے کر اس طرح کی آواز بناتا ہے جیسے شکایت کا اظہار کر رہا ہو کبھی دوسرے "با" پر زور دے کر ایسی آواز بناتا ہے جیسے کوئی درخواست کر رہا ہو۔

لفظ "بابا" کی ادائیگی اس طرح بھی ہو سکتی ہے جیسے "بابا" کو پکارا جا رہا ہے۔ اس طرح بھی جیسے "بابا" کو یاد کیا جا رہا ہے اور اس طرح بھی جیسے بابا سے نفرت ہے۔

شاعرِ مشرق نے اپنی نظم کے لئے جس بحر کا انتخاب کیا ہے وہ ایک خاص لب و لہجہ کی حامل ہے۔ یہ لب و لہجہ خاص قسم کے احساسات، جذبات اور خیالات اور اس سلسلے میں خارجی مناظر، مظاہر اور واقعات کے بیان کے لئے موزوں ہے۔

اہلِ عروض کی اصطلاح میں یہ بحر "متقارب سالم" کہلاتی ہے۔

اسے جانچنے کا پیمانہ رکن "فعولن" کی تکرار سے بنتا ہے۔

فعولن فعولن فعولن فعولن

فعولن فعولن فعولن فعولن

اشعار مادی اشیا نہیں ہیں کہ ہم انہیں دیکھ سکیں اور ان کی پیمائش کر سکیں۔ نظم (بمعنی کلامِ موزوں، عام گفتگو کی (آرٹ کی سمت میں) ترقی یافتہ صورت ہے۔ الفاظ یکے بعد دیگرے حرکت کرتے ہیں اور ان آوازوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ جن کے تحریری نشانات "حروفِ ابجد" کہلاتے ہیں۔

آلات الصوت ایک آواز ادا کرنے کے بعد جنبش دیتے ہیں۔ اور اس طرح اسے بعد میں آنے والی آواز سے ملا دیتے ہیں اگر بعد میں آنے والی آواز سے ملانا مقصود نہ ہو یا بعد میں کوئی آواز نہ ہو تو اس کی ادائیگی کے بعد ساکن ہو جاتے ہیں اگر بعد میں اور آواز ہو تو اس کی ادائیگی کے لئے دوبارہ حرکت میں آتے ہیں۔

تحریر میں، آواز کی اس جنبش کو ہم "زبر"، "پیش اور "زیر" سے ظاہر کرتے ہیں اور ان کو "حرکت" کا نشان یا علامت کہتے ہیں۔ اگر آواز کسی دوسری آواز سے نہ مل رہی ہو تو اس آواز کے حرف پر ہم "جزم" کا نشان لگا دیتے۔ جو آلات الصوت کے سکون کی علامت ہے۔ حروف کے سلسلے میں "حرکت" اور "سکون" کے الفاظ اسی معنی میں استعمال کئے جاتے ہیں۔

یہاں چونکہ موزونیت برائے موزونیت موضوعِ سخن نہیں بلکہ ایک اور سلسلے میں اس کا ذکر ہے اس لئے اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ عربوں نے ہر طرح کی موزونیت یا یوں کہیئے کہ نظم (بمعنی کلامِ موزوں) میں موزونیت کی ہر قسم کو متعین کرنے اور اس کی صحت کو جانچنے کے لئے پیمائش کا طریقہ نکالا اور حق یہ ہے کہ خوب نکالا کہ پہلے زیرِ غور موزوں جملے کے ملفوظی حروف کی تعداد اور ان کی حرکات و سکنات کی ترتیب اور تعداد کا تعین کر لیا جائے اور پھر ایک مناسب معیاری لفظ یا الفاظ مقرر کر لئے دیا جائیں، جس کی (یا جنکی) مقررہ تعداد سے آئندہ اس خاص قسم کی موزونیت کا تعین اور پیمائش کی جا سکے۔

چنانچہ اوزان کو بحروں میں تقسیم کیا گیا۔ چونکہ ان کی تعداد کثیر ہے۔ اس لئے معدودے چند اہم بحروں کے نام رکھے گئے۔ اور ان کی پیمائش کے لئے معیاری الفاظ (ارکان) مقرر کئے گئے اور باقی بحروں میں سے ہر ایک کو کسی ایک اہم بحر سے منسلک کر کے اسے اس اہم بحر کی تغیر شدہ صورت قرار دیا گیا اور اس کی پیمائش کے لئے بھی اس اہم بحر کے رکن یا ارکان سے کام لیا گیا۔ وہ اس طرح کہ حسبِ ضرورت اس رکن میں تغیر پیدا کر دیا گیا۔ بالترتیب یہ بحریں "سالم" اور "مزاحف" کہلاتی ہیں۔

"متقارب سالم" میں ملفوظی حروف کی تعداد اور ان کی حرکات اور سکنات کی ترتیب اور تعداد مندرجہ ذیل ہے۔

وہی بت فروشی وہی بت گری ہے

سینما ہے یا صنعتِ آذری ہے

۵	۵	۵	۵
۸۱۸۱۱	۸۱۸۱۱	۸۱۸۱۱	۸۱۸۱۱
وَہی بُت	فَرو شی	وَہی بُت	گری ہے
فعولن	فعولن	فعولن	فعولن
سِنِی مَا	ہَیَا صَن	عَتِے آ	ذَرِی ہے
فعولن	فعولن	فعولن	فعولن
۸۱۸۱۱	۸۱۸۱۱	۸۱۸۱۱	۸۱۸۱۱

حرکت   سکون ۸

ضروری تشریح

؎ شعر کا وزن دیکھتے وقت حروف کی حرکات و سکنات کی ترتیب اور

تعداد دیکھی جاتی ہے اس کی تمیز نہیں کی جاتی کہ آیا حرکت "زبر" سے ظاہر کی جاتی ہے یا وہ جو "پیش" سے یا وہ جو "زیر" سے۔ وہ

سلہ لکھنے میں الفاظ اپنے مقررہ ہجوں سے لکھے جاتے ہیں۔ مگر بولنے میں بعض اوقات فرق پڑ جاتا ہے۔ ایسی صورت میں شعر کو اسی طرح لیا جاتا ہے۔ جیسے بولنے میں آتا ہے۔ اس شعر کے مصرع ثانی میں "ہے" "اور" "یا" اس طرح مل جاتے ہیں کہ "ہیا" ملا جاتا ہے اور "نے" کی "ے" گر جاتی ہے "صنعت" کی "ت" کی "زیر" طرح اور "نے" کی آواز دے رہی ہے "آزری" کے "الف" پر مد ہے۔

جس کے معنی ہیں کہ دو الف ہیں پہلا حرف علت اور ساکن ہے

ہر مصرع میں بیس ملفوظی حروف ہوتے ہیں جن میں پہلے دو متحرک، تیسرا ساکن چوتھا متحرک اور پانچواں ساکن ہوتا ہے۔ حرکات و سکنات کی یہ ترتیب مصرع میں چار دفعہ اور شعر میں آٹھ دفعہ آتی ہے چونکہ رکن "فعولن" بھی پانچ حروف پر مشتمل ہے اور ان کی حرکات و سکنات کی بھی یہی ترتیب ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس بحر کا پیمانہ پورے شعر میں "فعولن" کی آٹھ دفعہ کی تکرار ہے۔

"متقارب سالم" میں آنے والے حروف کی یہ تعداد اور ان کی حرکات و سکنات کی تعداد اور ترتیب ہمارے سینے، گلے اور آلات الصوت سے کچھ اس طرح کی مطابقت رکھتی ہے کہ اشعار میں ایک خاص قسم کی روانی اور برجستگی پائی جاتی ہے۔

ویسے اگر موقع اور محل کی مناسبت سے حروف ایسے استعمال کئے جائیں یا اس طرح استعمال کئے جائیں کہ ان کی ادائیگی میں آلات الصوت کو آسانی ہو تو اسی مناسبت سے روانی میں اضافہ ہو جائے گا۔ جیسے:

زمیں شگافتہ اور آتش فشاں
لوؤں کی لپٹ بادِ صرصر کے طوفاں

(معمولی حرکت)

کسی نے یہ بقراط سے جا کے پوچھا
مرض تیرے نزدیک مہلک ہیں کیا کیا

(تیز حرکت)

مسلسل

نہ ٹلتے تھے ہرگز جو اڑ بیٹھتے تھے
سلجھتے نہ تھے جب جھگڑ بیٹھتے تھے

(زیادہ تیز حرکت)

(یہ تینوں اشعار مسدس حالی سے لئے گئے ہیں)

دوسری خصوصیت اس بحر کی یہ ہے کہ مصرع کے پہلے تین حروف (دو متحرک اور ایک ساکن) عام طور پر اور قدرتی طور پر پر زور لہجے میں ادا ہوتے ہیں اور دوسرے دو حروف (پہلا متحرک اور دوسرا ساکن) نرم لہجے میں ادا ہوتے ہیں اور لہجے کا یہ اتار چڑھاؤ اسی ترتیب سے مصرع کے آخر تک قائم رہتا ہے۔ یہ اتار چڑھاؤ ذیل کے مصرع میں واضح ہے۔

جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا
"جھپٹ" "نا" "پلٹ" "نا" "پلٹ" "کر" "جھپٹ" "نا"
فعولن فعولن فعولن فعولن

اور اس میں بھی!

گرے آسماں سے پرانے ستارے
"گرے" "آ" "سماں" "سے" "پرانے" "ستارے"
فعولن فعولن فعولن فعولن

اور اس میں بھی!

متانت شکن تھی ہوائے بہاراں
"متا" "نت" "شکن" "تھی" "ہوائے" "بہاراں"
فعولن فعولن فعولن فعولن

ویسے آواز میں لچک ہوتی ہے اس لئے لہجے کے زور اور نرمی میں پھیلاؤ ہوتا ہے لیکن بحیثیت مجموعی یہی تاثر قائم رہتا ہے۔ ایک بات بہرحال طے ہے کہ مصرع کا آغاز پر زور لہجے میں اور اختتام نرم لہجے میں ہوتا ہے یہ مصرع میں یہ دو جگہیں بہت اہم ہوتی ہیں۔ اس لئے کہ آغاز سے پہلے اور اختتام کے بعد وقفہ ہوتا ہے اور ذہن کو ادراک کے لئے زیادہ وقت ملتا ہے۔

عام گفتگو میں ہم الفاظ کے پہلے حصے پر زور دے کر اور نسبتاً اونچی

اقبال نمبر ستمبر۔۔

آواز میں انہیں روانی سے اس وقت ادا کرتے ہیں۔ جب ہمیں اپنے انفرادی احساسات جذبات اور خیالات کا برجستہ اور برملا اظہار مقصود ہوتا ہے، اظہار مقصود بالذات ہوتا ہے اور باہر کی مخالفت یا مدافعت کی پروا نہیں ہوتی۔ جیسے کوئی غصے میں کہے۔

"چلے جاؤ یہاں سے"

یا خوشی میں کہے :-

"واہ کیا عمدہ موسم ہے"

یہ لہجہ جبلی انداز لئے ہوتا ہے۔ ادائیگی میں صراحت ہوتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہنے والے کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ بس اس کا منشا واضح طور پر سمجھ لیا جائے۔ اگر لہجے میں شدت ہو تو بے باکی اور بعض اوقات جوش اور ولولے کے ساتھ "یقین" "بات کا "فیصلہ کن" ہونا اور (علم معانی کی اصطلاح میں) "امر" کا اظہار ہوتا ہے۔

جو کچھ پہلے کہا جا چکا ہے اس سے واضح ہے کہ اس انداز گفتگو اور بحر "متقارب" "سالم میں مماثلت ہے۔

اس ضمن میں اتنا اور کہہ دینا چاہیئے کہ جب ہم کسی خارجی منظر کا بیان کرتے ہیں تو کیمرے کی طرح تمام جزئیات کی بعینہٖ تصویر نہیں کھینچتے بلکہ ان باتوں کا ذکر کرتے ہیں۔ جنہیں ہم نے نوٹ کیا ہے کبھی اس کے برعکس اپنے تاثرات کے سلسلے میں کسی خارجی منظر کا بیان کرتے ہیں۔ دونوں ——————— صورتوں میں خارجی منظر کا بیان اسی لب و لہجہ میں ہوتا ہے۔ جس میں تاثرات کا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اگر خارجی واقعات تیزی سے حرکت کر رہے ہوں تو بیان میں بھی اسی مناسبت سے روانی آجاتی ہے۔

شاعر مشرق کی زیر غور نظم میں (جہاں تک میں سمجھا ہوں) بنیادی خیال یہ ہے کہ انسان کو فطرت نے جوہر عطا کیا ہے کہ وہ فطرت کی اشیا پر قدرت حاصل کرے لیکن یہ استعمال غلط اور صحیح دونوں طریقے سے ہوتا ہے۔ چنانچہ :-

ہیولیٰ برق خرمن کا ہے خون گرم دہقاں کا

(غالب)

پرستش برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا

(مرزا غالب)

خداوند تعالیٰ کی طرف سے چند واضح اور فیصلہ کن مثالیں گنوائی جاتی ہیں کہ کس طرح انسان نے اس جوہر کا غلط استعمال کرکے ہلاکت اور تشدد کا سامان پیدا کیا۔

ان مثالوں کے سامنے انسان کو جواب بن نہیں پڑتا۔ لیکن وہ دوسرا پہلو اختیار کرتا ہے۔ اور اپنے ان کارناموں کی واضح اور فیصلہ کن مثالیں پیش کرتا ہے۔ جہاں اس نے اپنے اس جوہر کا اعلیٰ استعمال کیا ہے۔ اور فطرت کی اشیا کو اپنی ضرورت اور مذاق حسن کے مطابق قابل تعریف شکل دی ہے۔ اس میں ایک طرح کی شکایت بھی ہے کہ فطری اشیا طبعی طور پر انسانی ضروریات اور مذاق سے مکمل طور پر ہم آہنگ نہیں ہیں۔

جو کو پیدا کر کے اپنا نکتہ چیں پیدا کیا
نقش ہوں اپنے مصور سے گلہ رکھتا ہوں میں

(بانگ درا)

خداوند تعالیٰ تو عالم الغیب ہے، لیکن بحیثیت انسان ہم اپنے حواس خمسہ سے صورت حال کا جس طرح ادراک کرتے ہیں اسی طرح بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں مرزا غالب کے دو مصرعوں اور شاعر مشرق کے شعر میں جن بنیادی خیالات کا اظہار کیا گیا ہے انہیں مکالمے کے پیرائے میں فطری اشیا کی تصاویر کھینچ کر نہایت صراحت سے بیان کیا گیا ہے۔

بے جان صفحۂ قرطاس پر لکھی ہوئی نظم میں لب و لہجہ اور بحر کی انفرادیت سے وہ کچھ بھی ظاہر کر دینا جو الفاظ کے مسلّمہ معانی بیان نہیں کر سکتے بجائے خود ایک کمال ہے۔ اس نظم میں "منشا کے اظہار کے لئے الفاظ کے معانی، ان کے حروف کی آہنگ اور بحر کی طبعی حرکت سے پورا فائدہ اٹھایا گیا ہے۔

یہاں چونکہ موضوع سخن بحر متقارب سالم ہے۔ اس لئے وہی مثالیں پیش کی جا رہی ہیں۔ جہاں علامہ نے اپنے تاثرات کے اظہار کے لئے اس بحر کا استعمال مناسب سمجھا۔

انسانیت قوموں میں بٹی ہوئی ہے۔ زندہ قومیں کس طرح فطرت کے حالات کا رخ پھیرتی ہیں ان کا ذکر بھی اسی انداز میں کیا ہے۔

دگرگوں جہاں ان کے زور عمل سے
بڑے معرکے زندہ قوموں نے مارے

یہاں تک کہ:۔

منجم کی تقویم فردا ہے باطل
گرے آسماں سے پرانے ستارے

(ارمغان حجاز)

اس زور عمل کا ایک "مظہر" شاہین" ہے۔ استعارے سے کام لے کر ہم کو سبق دیا جاتا ہے۔

تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا
ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں

(بال جبریل)

لیکن جب زور عمل کا سبق دینے کے لئے شاہین کو مشبہ بہ بنایا گیا ہے تو شاہین کا جو تخیل شاعر کے ذہن میں ہے اس کی توضیح کردینی چاہیئے اور بتا دینا چاہیئے کہ یہ زور عمل روحانیت کا تابع ہے۔

کیا میں نے اس خاکداں سے کنارا
جہاں رزق کا نام ہے آب ودانہ
جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر "جھپٹنا"
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں
کہ شاہین بناتا نہیں آشیانہ

(نظم بعنوان شاہین، بال جبریل)

کرم کتابی حکمت زندگی حد تلاش میں رہا۔ اس کی ناکامی عیاں ہے۔
پروانہ حتمی انداز میں بتاتا ہے کہ اس کا راز کیا ہے۔

شنیدم شبے در کتبخانہ من
بہ پروانہ می گفت کرم کتابی
با وراق سینا نشیمن گرفتم
بسے دیدم از نسخۂ فاریابی
نہ فہمیدہ ام حکمت زندگی را
ہماں تیرہ روزم زبے آفتابی
نکو گفت پروانۂ نیم سوزے
کہ ایں نکتہ را در کتابے نیابی
تپش می دہد بال و پر زندگی را

(کرم کتابی پیام مشرق)

اسی سلسلے میں لالہ آتشیں پیرہن کا ذکر ہے:۔

کہا لالۂ آتشیں پیرہن نے
کہ اسرار جاں کی ہوں میں بے حجابی

حیات است در آتش خود طپیدن
خوش آں دم کہ ایں نکتہ را باز یابی
ز آتش دل تو شرارے بگیری
تواں کرد زیر فلک آفتابی

اسی بحر میں نشاط باغ کشمیر میں کہی ہوئی نظم "ساقی نامہ" ہے باغ اپنی جگہ ساکن ہے۔ لیکن نو بہار میں اس کا حسن دیکھ کر دل میں انبساط کے جذبات پیدا ہوتے ہیں نگاہ بے اختیار اٹھتی ہے۔

نہ پیچید نگہ جز کہ بر لالہ و گل

خارجی شے ہوا بھی تیزی سے حرکت کر رہی ہے:۔

نہ غلطد ہوا جز کہ بر سبزہ زارے

لب جو غنچہ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی حسینہ آئینہ لئے آرائش کر رہی ہو۔

لب جو خود آرائی غنچہ دیدی
چہ زیبا نگارے چہ آئینہ دارے

اس پورے منظر سے دل میں خواہشات کا طوفان اٹھتا ہے۔

چہ خواہم دریں گلستاں گر نہ خواہم
شرابے، کتابے، ربابے، نگارے

لیکن اصل جذبہ یہ ہے کہ اس خطے کے باشندوں میں وہی زور عمل پیدا ہو جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

ازاں مے فشاں قطرہ برکشیری
کہ خاکسترش آفریند شرارے

اندلس کے میدانِ جنگ میں "طارق" پوری قوم کے لئے یہی دعا مانگتا ہے:-

یہ غازی یہ تیرے پر اسرار بندے
جنہیں تو نے بخشا ہے ذوقِ خدائی
دو نیم ان کی ٹھوکر سے صحرا و دریا
سمٹ کر پہاڑ ان کی ہیبت سے رائی
دو عالم سے کرتی ہے بیگانہ دل کو
عجب چیز ہے لذّتِ آشنائی
شہادت ہے مطلوب و مقصودِ مومن
نہ مالِ غنیمت نہ کشور کشائی
خیاباں میں ہے منتظر لالہ کب سے
قبا چاہیئے اس کو خونِ عرب سے
کیا تو نے صحرا نشینوں کو یکتا
خبر میں، نظر میں، اذانِ سحر میں
طلب جس کی صدیوں سے تھی زندگی کو
وہ سوز اس نے پایا انہیں کے جگر میں
کشادِ درِ دل سمجھتے ہیں اس کو
ہلاکت نہیں موت ان کی نظر میں
دلِ مردِ مومن میں پھر زندہ کر دے
وہ بجلی کہ تھی نعرۂ لاتذر میں
عزائم کو سینوں میں بیدار کر دے
نگاہِ مسلماں کو تلوار کر دے

(بالِ جبریل)

لیکن جب فلسفی شاعر سوچے سمجھے انداز میں خدا کے حضور اپنی قوم کیلئے دعا مانگتا ہے تو لہجہ یکسر بدل جاتا ہے۔ (اور بحر بھی)

یا رب دلِ مسلم کو وہ زندہ تمنا دے
جو قلب کو گرما دے، جو روح کو تڑپا دے

اس بحر میں مصرعے کے وسط میں وقفہ آتا ہے۔ دونوں حصوں میں قافیہ میں آتا ہے (درمیانی وقفہ سے پہلے اور پورے مصرعے کے آخر میں)

البتہ ذاتی خوشی اور فخر کا بے ساختہ اظہار اسی لب و لہجے میں ہوتا ہے:-

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب مرے راز داں اور بھی ہیں
مرا فقر بہتر ہے اسکندری سے
یہ آدم گری ہے وہ آئینہ سازی

(بالِ جبریل)

دورِ حاضر کی ایک ایجاد پر فوری ردِّ عمل:-

وہی بت فروشی وہی بت گری ہے
سینما ہے یا صنعتِ آذری ہے

(بالِ جبریل)

شاعرِ مشرق کے کلام میں آپ نے بحرِ متقارب کا مد و جزر دیکھا اب ایک اور بحر کی بیکرانی دیکھیں۔ مرزا غالب نے فرمایا تھا:-

ادائے خاص سے غالبؔ ہوا ہے نکتہ سرا
صلائے عام ہے یارانِ نکتہ داں کے لئے

خواجہ حافظؔ نے فرمایا:-

ہزار نکتۂ باریک تر زمو اینجاست
نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

آج شاعرِ مشرق کی برسی پر ان کا فرمانا یاد آ رہا ہے:-

بیا بمجلسِ اقبال و یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نتراشد قلندری داند

کہئے کیا حکم ہے۔ دیوانہ بنوں یا نہ بنوں!

جلیل قدوائی

عالم جوش جنوں میں ہے روا کیا کیا کچھ
کہئے کیا حکم ہے؟ دیوانہ بنوں یا نہ بنوں!

اقبال کا یہ شعر خطوط اقبال کے اس مجموعہ میں شامل ہے جسے عطیہ بیگم فیضی رحمین نے شائع کیا ہے۔ یہ مجموعہ انگریزی میں ہے جس کے چند خطوط کا اردو ترجمہ رسالہ "نگار" لکھنؤ کے جولائی ۱۹۵۶ء کے نمبر میں شائع ہوا ہے۔ مندرجہ بالا شعر اس ترجمہ میں بطور آخری خط کے درج ہے جو اقبال نے موصوفہ کو ۱۹۳۰ء میں لکھا تھا۔ اس شعر کی "فنی حیثیت" سے متعلق نیاز فتحپوری صاحب نے "نگار" کی اسی اشاعت میں حسب ذیل خیالات ظاہر کئے ہیں:

"پہلے مصرع میں جب جوش جنوں یعنی جوش دیوانگی کا اعتراف کر لیا گیا تو پھر دیوانہ بننے یا نہ بننے کا سوال باقی نہیں رہتا۔ ہاں اگر یہ کہا جاتا کہ "کہئے کیا حکم ہے دیوانہ رہوں یا نہ رہوں" تو البتہ درست ہو سکتا تھا۔ اور اگر دوسرا مصرع بدستور رکھا جائے تو پہلے مصرع میں لفظ "جنوں" نہ ہونا چاہئے۔ یہ مصرع یوں ہو سکتا تھا۔ ع

عالم جوش محبت میں سبھی کچھ ہے روا

حالانکہ لفظ عالم دونوں صورتوں میں بے ضرورت ہے۔"

میرے خیال میں اس شعر پر رائے ظاہر کرنے میں عجلت سے کام لیا گیا ہے۔ اگر اقبال کے مصرع، —— کہئے کیا حکم ہے دیوانہ بنوں یا نہ بنوں —— کے بعد "دیوانہ بننے یا نہ بننے کا سوال باقی نہیں رہتا" اسلئے کہ "پہلے مصرع میں جوش جنوں کا اعتراف کر لیا گیا" ہے تو مجوزہ مصرع—— "کہئے کیا حکم ہے دیوانہ رہوں یا نہ رہوں" کے متعلق قائل کہہ سکتا ہے کہ دیوانہ رہنے یا نہ رہنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ جب جوش جنوں مسلم ہو گیا تو جس وقت تک شاعر دیوانگی ترک کر کے عالم ہوش میں نہ آئے وہ یہ سوال نہیں اٹھا سکتا۔ اسکے علاوہ ع —— "عالم جوش جنوں میں ہے روا کیا کیا کچھ" کے ساتھ مجوزہ مصرع مہمل بھی ہو جاتا ہے کیونکہ دیوانہ رہنے پر تو بیشک عالم جوش جنوں میں روا کیا معنی لازمی ہو سکتے ہیں۔ مگر دیوانہ نہ رہنا کیونکر روا ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ایسی ترمیم سے کیا فائدہ جسکے بعد بھی مصرع بگڑ جائے۔

نیاز صاحب نے ایک اور تجویز یہ پیش کر دی ہے کہ "اگر دوسرا مصرع بدستور رکھا جائے تو پہلے مصرع میں لفظ "جنوں" نہ ہونا چاہئے۔ یہ مصرع یوں ہو سکتا تھا ع —— عالم جوش محبت میں سبھی کچھ ہے روا" —— مگر جیسا میں نے اوپر کہا اس شعر پر رائے ظاہر کرنے میں عجلت سے کام لیا گیا ہے یہاں مفہوم ہی غلط ہے اور اس غلطی کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کے پہلے مصرع کو شاعر کی موجودہ کیفیات کا حامل سمجھ لیا گیا۔ حالانکہ موجودہ کیفیات کا حامل دوسرا مصرع ہے۔ دوسرے مصرع میں شاعر کا محبوب سے یہ سوال کرنا کہ "دیوانہ بنوں یا نہ بنوں" خود اس امر کی دلیل ہے کہ وہ ابھی عالم ہوش میں ہے۔ ہاں وہ محبوب سے دیوانہ بننے یا نہ بننے کی اجازت طلب کرتے وقت اسے آگاہ کر دینا چاہتا ہے کہ "عالم جوش جنوں" میں ہر چیز روا ہو جاتی ہے۔ اسلئے دیوانہ بننے یا نہ بننے کی اجازت دینے سے قبل محبوب اچھی طرح ذہن نشین کر لے کہ اگر اس کے حکم سے دیوانہ بننے کے بعد شاعر نے جرأت رندانہ سے کام لیا یا اس سے اور کسی قسم کی گستاخی یا کوتاہی سرزد ہوئی۔ تو محبوب کو کوئی شکایت نہ ہونی چاہئے۔

یہ مطلب اتنا صاف ہے کہ اسے سمجھنے کے لئے کسی خاص کاوش کی ضرورت نہیں۔ نہ اسے سمجھنے کے بعد شعر میں کسی قسم کی ترمیم کی ضرورت باقی رہتی ہے۔

رہا یہ امر کہ عالم کا لفظ بے ضرورت ہے مجھے اس سے بھی اختلاف ہے۔ عالم کا لفظ کسی کیفیت کا انتہائی اور آخری درجہ ظاہر کرتا ہے جس پر پیغمبر روز و شب اور اٹھتے بیٹھتے انسان پر ایک ہی کیفیت طاری رہتی ہے محض "جوشِ جنوں" سے ایک وقتی کیفیت ظاہر ہوتی ہے جو ممکن ہے بعد میں جاتی بھی رہے جنوں کی کیفیت میں (Lucid Intervals) بھی ہو سکتے اور ہوتے ہیں۔ اس لئے "عالمِ جوشِ جنوں" کہا گیا جس سے جنون کا آخری اور انتہائی درجہ مسلّم ہو گیا بلکہ اس کی ہمہ گیری اور ہمہ وقتی ثابت ہو گئی ہے

"دنیا اس وقت بڑی کشمکش میں ہے۔ جمہوریت فنا ہو رہی ہے اور اس کی جگہ ڈکٹیٹرشپ قائم ہو رہی ہے۔ جرمنی میں مادی قوت کی پرستش کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ سرمایہ داری کے خلاف پھر ایک جہادِ عظیم ہو رہا ہے۔ تہذیب و تمدن (بالخصوص یورپ میں) بھی حالتِ نزع میں ہے۔ غرضیکہ نظامِ عالم ایک نئی تشکیل کا محتاج ہے۔ ان حالات میں آپ کے خیال میں اسلام اس جدید تشکیل کا کہاں تک ممد ہو سکتا ہے۔ اس بحث پر اپنے خیالات سے مستفیض فرمائیے۔ اور اگر کوئی کتابیں ایسی ہوں جن کا مطالعہ اس ضمن میں مفید ہو۔ تو ان کے ناموں سے آگاہ فرمائیے"

مکتوبِ اقبال بنام سید سلیمان ندوی۔

۱۵ر جنوری ۱۹۳۴ء

مطلو

ایک جوئے کوہستاں — موجِ رواں

عابد رضا بیدار

اقبال کے کچھ غیر مرتب فارسی و اردو اشعار اور اُن کی ترتیب دی ہوئی ایک درسی کتاب کا دیباچہ اگرچہ ایک حقیر سی پیشکش ہے پھر بھی یہ ایک عظیم ہستی کے فکر و فن کی علامات ہیں جن سے اس پر کچھ نہ کچھ روشنی ضرور پڑتی ہے اور چند تازہ معلومات بہم پہنچتی ہیں۔ خالق بڑا ہو یا چھوٹا، عارف بہ حسبِ گردشِ پیمانۂ صفات ہمیشہ مست مئے ذات ہوتا ہے۔ اسلئے ان متفرق پاروں میں بھی اربابِ شوق کے لئے کیف و مستی کا ایک عالم پنہاں ہے۔

ان پاروں میں ایک قطعہ کے علاوہ باقی تمام چیزیں ابھی تک غیر مرتب رہی ہیں اور کلامِ اقبال سے دلچسپی رکھنے والے شاید ہی ان سے واقف ہوں۔ ذیل میں ایک ایک کرکے ان پاروں کا متن درج کیا جاتا ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ تشریح طلب باتوں کی وضاحت کردی جائے گی تاکہ ان کی پوری اہمیت واضح ہو جائے۔ اشعار اور دیباچہ کے مطالعہ سے جو بعض اہم نکات ذہن میں آتے ہیں ان کی تفصیل کو بے محل سمجھ کر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اقبال کے سنجیدہ طالب علم، جو اصل مخاطب ہیں، ان میں خود مناسب پہلو پیدا کرلیں گے۔

اس سلسلہ کی پہلی کڑی ایک فارسی غزل ہے جو رسالہ "تمدن" (دہلی) میں شائع ہوئی تھی۔ یہ رسالہ شیخ محمد اکرام ("مخزن" والے) اور راشد الخیری نے اپریل (۱۹۱۱ء) میں جاری کیا تھا۔ یہ "عصمت" کا جہلی تھا جو اس سے پہلے ہی جاری تھا۔ ایک معیاری پرچہ جو اپنے ہمعصروں سے کسی طرح کم نہ تھا۔

"تمدن" کے پہلے پرچے میں مولوی نذیر احمد، محمد علی، شوق قدوائی، سلطان حیدر جوش، شاد عظیم آبادی، عزیز لکھنوی اور مولوی سید احمد دہلوی کی تحریریں شاملِ اشاعت ہیں۔ اسی میں اقبال کے دس فارسی شعروں کی ایک غزل بھی موجود ہے۔ جو "قند پارسی" کے جلی عنوان اور غزل کے ذیلی عنوان کے ساتھ شائع ہوئی (ص ۹۸)۔ غزل سے پہلے پروفیسر مرزا محمد سعید صاحب ایم۔ اے کا ایک نوٹ ہے۔ مرزا صاحب "تمدن" کے ان مخصوص معاونین میں سے ہیں جن کا "اداریہ" میں نام بنام شکریہ ادا کیا گیا ہے۔ مرزا صاحب نے لکھا ہے:-

"حضرت اقبال کے اردو کلام سے ایک زمانہ مستفید ہو چکا ہے لیکن یہ امر نسبتاً کم لوگوں کو معلوم ہوگا کہ جناب موصوف فارسی کلام پر بھی کما حقہٗ قدرت رکھتے ہیں۔ اس صنف میں ان کے لطفِ زبان اور حسنِ بیان کا ذیل کی غزل سے اندازہ ہو سکتا ہے جسے تیمناً درج کرتے ہیں۔ ان کی طبعِ نیساں کا یہ ترشح امید دلاتا ہے کہ تمدن کی کشتِ مضامین آئندہ بھی ان کے ترشحاتِ قلم سے سیراب ہوتی رہیگی۔ اردو اور فارسی کا ایسا چولی دامن کا ساتھ ہے کہ فارسی غزلیات کا اردو رسائل میں شائع ہونا کسی طرح بھی ناموزوں نہیں اور ہم امید کرتے ہیں کہ تمدن آئندہ بھی صاحب کمال شعرا کے فارسی کلام کا نمونہ وقتاً فوقتاً پیشکش ناظرین کرتا رہیگا۔"

"سعید"

یہ غزل "پیامِ مشرق" (ص ۱۸۲-۸۳) میں بھی موجود ہے لیکن

مخفقہ۔ صرف وہ پانچ شعر جن پر حسبِ ترتیب نشان لگے ہیں۔ پوری غزل ملاحظہ ہو:۔

ص ۱ آشنا ہر خار را از قصۂ ما ساختی
در بیابانِ جنوں بردی و رسوا ساختی

ص ۲ جرمِ ما از دانۂ، تقصیر او از سجدۂ
نے بآں بیچارہ می سازی نہ با ما ساختی

اے خنک روزے کہ فرمانِ پریشانی دہی
مشتِ خاکے را کہ حشر آرزو ہا ساختی

جرم امروز ستغالِ چہرۂ فردائے حشر
آفتاب ایں سحر از ظلمت ما ساختی

ص ۳ صد جہاں مے می رویداز کشتِ خیالِ ما چو گل
یک جہان و آں ہم از خونِ تمنا ساختی

ایں چہ افسوں در تبیا چہ نیرنگ ست اے حسنِ غیور
دیدہ بخشیدی و محرومِ تماشا ساختی

ص ۵ طرحِ نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

اے مسرت گردم چہ پیدا ری کہ ما نشاختیم
چاکِ داماں خود از دستِ زلیخا ساختی

ص ۴ پرتوِ حسن تو می افتد بروں مانندِ رنگ
صورت مے پردہ از دیوارِ مینا ساختی

بر لبِ اقبال مہرِ خامشی زیبا نبود
چوں دل وارفتہ اش را نغمہ پیرا ساختی (۱۹۱۱ء)

اب دوسرے پارے کی طرف آئیے۔ دسمبر ۱۹۱۱ء میں پنڈت دیا نراین نگم نے اپنے رسالہ "زمانہ" (کانپور) کا "شاہی دربار نمبر" شائع کیا تھا۔ اس خاص نمبر کے پہلے صفحے پر "ہمارا تاجدار" کے عنوان سے تین شعر درج ہیں:۔

ہمارے اوجِ سعادت ہوا آشنا اپنا
کہ تاج پوش ہوا آج تاجدار اپنا

اسی کے دم سے ہے عزت ہماری دنیوں میں
اسی کے نام سے قائم ہے اعتبار اپنا

اسی سے عہدِ وفا ہندیوں نے باندھا ہے
اسی کے خاکِ قدم پر ہے دل نثار اپنا

اسی رسالہ کی جنوری ۱۹۱۰ء کی اشاعت میں "کلامِ اقبال" کے عنوان سے دو قطعہ شائع ہوئے جن میں سے ایک مولانا غلام رسول مہر کی ترتیب میں آچکا ہے۔ یعنی:۔

بختِ مسلم کی شبِ تارے نددتی ہے سحر
تیرگی میں ہے یہ شب دیدۂ آہو کی طرح
ہے اندھیرے میں فقط مولوی صاحب کی نمود
بنکے شمعِ علما چمکے ہیں جگنو کی طرح

دوسرا قطعہ یہ ہے:۔

دیکھیے چلتی ہے مشرق کی تجارت کب تک
شیشۂ دیں کے عوض جام و سبو لیتا ہے
ہے مداوائے جنوں نشترِ تعلیم جدید
میرا سرجن رگِ ملت سے لہو لیتا ہے (۱۹۱۵ء)

اسی طرح جنوری ۱۹۱۹ء کے شمارہ میں وہ دلچسپ نظم شائع ہوئی جس کا عنوان ہے: "نصیب ما ز جہاں ست بقدرِ ہمت ما" اس کا عنوان حوالۂ اشاعت اور یہ خود بھی معلوم عوام نہیں ہیں۔ یہاں یہ نظم مکرر کے طور پر پیش کی جارہی ہے کیونکہ مہر صاحب اسے اپنی "سرودِ رفتہ" میں شائع کر چکے ہیں۔ اور انہوں نے اس کا زبانی یا سماعی حوالہ دینے پر اکتفا کی ہے۔

ہیچ می دانی کہ صورت بندِ ہستی با فرانس
فکرِ رنگین و دلِ گرم و شرابِ ناب داد
ملک و تدبیر و تجارت را بانگلستاں سپرد
جرمنی را چشمِ حیران و دلِ بیتاب داد
روس را سرمایۂ جمعیتِ ملت ربود
قہرِ او کوہِ گراں را لرزۂ سیماب داد

ا رتنہ دلوں سے تربیت ار سا ز دہ
سحر بھو رے امریکہ۔ مضراب دہ
نے درحو رو فطرت ارحباب دہرد
ہر ما چیزے بود و خویش را ہا ما سپرد (۱۹۱۹ء)

مانہ کے اگلے نمبر فروری ۱۹۱۹ء میں ان اشعار کے متعلق حضرت ریل بھولاناتھ کا ایک تنقیدی مراسلہ شائع ہوا جس میں انہوں نے لکھا کہ "صورت بند" محاورہ نہیں صورت گر یا صورت آرا کہتے ہیں۔ (۲) فراس کے معنی فرانس رانکے ہو سکتے ہیں یا کے معنی ہمراہ یا ہمہ کے ہوا کرتے ہیں (۳) ایرانی فرانس کو فرانسہ کہتے ہیں فرانس نہیں کہتے اور تقطیع میں ف متحرک پڑتی ہے جو صحیح نہیں۔ (۴) فکر رنگین نہیں طبع رنگین محاورہ ہوتا ہے۔ (۵) دل گرم نہیں ہوتا دل نرم۔ (۶) چشم حیراں کی جگہ یہ سرگراں بمعنی نخوت و تکبر زیادہ موزوں ہے۔ (۷) نوا کی جگہ صدا ہونا چاہیئے۔ ساز میں سے صدا نکلتی ہے نہ کہ نوا (۸) امریکہ کی تقطیع میں امریک آتا ہے۔"

اس کے جواب میں مئی ۱۹۱۹ء کے شمارے میں خواجہ عبدالواحد ندوی (سب ایڈیٹر الہلال) کی ایک طویل تحریر شائع ہوئی ہے جس میں نظامی، خسرو اور اصول تفریس کے حوالوں سے اقبال کے مستعملات صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔

دسمبر ۱۹۲۵ء میں زمانہ نے "قومی نمبر" نکالا۔ اسمیں اقبال کا شعر ایڈیٹر کے مختصر سے نوٹ کے ساتھ شائع ہوا ہے۔

کنم دگر نگہے بہ رہے کہ طے نمودم
ہمہ رخ صبح فرد ا روش زمانہ دارم

نوٹ یہ ہے:

"ایڈیٹر زمانہ کی استدعا پر اقبال نے یہی ایک شعر خاص طور پر عنایت فرمایا ہے"۔

اشعار کے اس سلسلہ کی آخری کڑی رسالہ "تیغ" میں دکھائی دیتی ہے۔ یہ ماہانہ رسالہ آگرہ سے پروفیسر محمد حبیب (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) اور حسن عابد جعفری نکالتے تھے۔ اس کا پہلا نمبر جنوری ۱۹۲۵ء میں شائع ہوا۔ یہ رسالہ کم سے کم ۱۹۲۸ء تک ضرور جاری رہا۔ بعد کا علم نہیں۔ اس کی جنوری ۱۹۲۶ء کی اشاعت میں "قطعہ" کے عنوان سے اقبال کے یہ دو شعر شائع ہوئے:

عقل ہم عشق است و از ذوق نگہ بیگانہ نیست
لیکن این بیچارہ را آن جرأت رندانہ نیست
ہر زماں یک تازہ جولانگاہ میخواہم از و
تا جنوں فرمائے من گوید دگر ویرانہ نیست

کسی مصنف کا دل و دماغ جس طرح اس کی تصنیفات میں نمایاں ہوتا ہے۔ اسی طرح تالیفات بھی جھلکتا ہے۔ ان میں بلاواسطہ اور ان میں بالواسطہ۔ اسلیئے اسکی تالیفات بھی خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ خواہ وہ درسی ہی کیوں نہ ہوں۔ اور خالص ادبی و تخلیقی تصنیف اور شاہکار وں کے مقابلہ میں ان کا درجہ بہت معمولی ہو۔ اقبال نے تعلیمی کتابوں کی طرف بھی رجوع کیا جس کا نتیجہ ہمیں ایک "تالیف" "اردو کورس چھٹی جماعت کے لئے" میں نظر آتا ہے۔ اس درسی کتاب کو جو ۲۰۵ صفحات پر مشتمل ہے۔ عطر چند کپور اینڈ سنز پبلشر انارکلی لاہور نے چھاپا۔ کتاب کے نام کے نیچے:

"مؤلفہ ڈاکٹر سر محمد اقبال ایم۔ اے، پی ایچ ڈی بیرسٹر ایٹ لا و ممبر لیجسلیٹو کونسل حکیم احمد شجاع بی اے (علیگ) سیکرٹری پنجاب لیجسلیٹو کونسل" لکھا ہے۔ اور سال اشاعت ۱۹۲۹ء نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اس کتاب کی پہلی طباعت ہے۔ اقبال دسمبر ۲۶ء میں کونسل کے ممبر منتخب ہوئے (ملاحظہ ہو "شاد اقبال" مرتبہ محی الدین زور میں اقبال کا خط مورخہ دسمبر ۲۶ء) اس طرح یہ کتاب دسمبر ۲۶ء اور ۲۹ء کے درمیان کی ترتیب قرار پاتی ہے۔ اور اسی طرح اس کا دیباچہ بھی۔ دیباچے کے خاتمے پر "مؤلفین" درج ہے یعنی بظاہر یہ دیباچہ اقبال اور حکیم احمد شجاع دونوں کی مشترکہ تصنیف ہے۔ لیکن اس بات کا قوی امکان ہے کہ یہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی تصنیف ہو اور اس نے دوسرے کو دکھا لیا ہو۔ قرین قیاس بھی ہے کہ سیکرٹری لیجسلیٹو کونسل (احمد شجاع)

کی بہ نسبت ممبر لیجسلیٹو کونسل (اقبال) کو اس کی تحریر اور اسی طرح اس کتاب کی ترتیب میں زیادہ دخل رہا ہو

اصل اہمیت دیباچہ ہی کی ہے کتاب کی ... کتاب کے مندرجات دلچسپی سے خالی نہیں۔ اور کچھ اقبال کے ذوق اور فکر کے غماز بھی ہیں۔ اکثر مصنفین کا پتا نہیں چل سکا۔ کہیں کہیں تخلص وغیرہ سے بعضوں کے نشانات مل گئے ہیں۔ نظمیں یہ ہیں:

دعا (از ذہین)۔ سرزمین ہند (از وفا، شرافت ( )
پہلے کام بعد آرام (نظم) مکڑی اور مکھیاں (کسی ایک مکڑی نے جالا تنا) ابر (گھٹا اودی اودی یہ کیا چھا گئی) اپنا گھر (دنیا میں اگر سکون راحت ہے تو گھر ہے) سپوت (آتا ہے ہند سے نواسے نوجوان سپاہی) جگنو (از اقبال (۱۴ شعر)۔ کام (نظم) مرغ اسیر و صیاد (اک مرغ ہوا اسیر یتیم) زلزلہ (بھونچال کا جوش نے یہ نقشہ جما دیا) رونق بارش (جو سوکھی زمیں پہ ترشح ہوا) عزت (نظم) پردیس (حالی) گنگا کا کنارہ (سہانی ہے کس درجہ تاروں کی چھاؤں) میرا جھونپڑا (ہے پرانا دوست مجھ کی محبت مجھ سے ہے) محنت (نظم) دہنا ہاتھ (اتفاقات زمانہ کا ہوا میں جو شکار)

نثر میں "بابر کا بچپن"، "پہلے ہفتہ کا پہلا سبق"، "راجہ بابا دا" "شہزادہ دل" (گوتم بدھ) "حب الوطنی" (کہانی) "راجہ ہرش چندر" "سکندر اعظم" اہم ہیں۔ ملفوظات میں سے کچھ غالباً حسن نظامی کے قلم سے ہیں۔ اور آخر میں فرہنگ ہے۔

مندرجات اور دیباچے سے کم از کم یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ اقبال وطن دوستی کا جذبہ بچوں کے ذہن میں رچانا کس قدر پسند کرتے تھے (یہ ۲۹-۱۹۲۷ء کا ذکر ہے) علاوہ بریں دیباچہ اقبال کا نظریۂ تعلیم کو سمجھنے میں بھی مدد دیتا ہے۔ سلسلہ ادبیہ کی اور کتابیں جن کا تذکرہ دیباچے میں ہے دستیاب نہیں ہو سکیں۔ غالباً دیباچہ ان کتابوں میں بھی یہی رہا ہوگا جیسا کہ درسی کتابوں میں عموماً ہوتا ہے۔ اقبال کی مرتب کی ہوئی یہ کتاب رام پور کی صولت پبلک لائبریری میں محفوظ ہے۔

دیباچہ حسب ذیل ہے:

"اردو کی مروجہ درسی کتابوں میں یہ کمی عام طور پر محسوس کی جاتی ہے کہ وہ نفس مضمون، انداز تحریر یا طریقۂ انتخاب کے اعتبار سے ... حال کے مطالبات کو پورا نہیں کرتیں۔ یہ کتابیں ایک ایسے زمانے میں مرتب ہوئیں جب انتخاب کے مواقع کم تھے اور زبان اردو ... اختیار نہ کیا تھا جو مغربی ادب کے تاثر کا لازمی نتیجہ ہے۔ ان ... نقائص بیان کرنے کی بجائے یہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ... خصوصیات ہی بیان کر دی جائیں

"سلسلۂ ادبیہ کی ترتیب میں اس امر کا خاص طور پر خیال رکھا گیا ہے کہ پرانے اساتذۂ فن کے نتائج فکر کے ساتھ ساتھ ... ان انشا پردازوں اور شاعروں کے مضامین نظم و نثر بھی طالب علم کی نظر سے گزریں جنہوں نے اردو کو ایک وسیع زبان بنانے کے لئے انتھک اور کامیاب کوششیں کی ہیں جو موجودہ ضروریات کے مطابق اور ادا نے مطالب پر قادر ہو۔ مضامین کے انتخاب کے تنوع کو مدنظر رکھتے ہوئے اس امر کی کوشش کی گئی ہے کہ ہر مضمون ادبی خوبیوں کے علاوہ ... مفید معلومات کا حامل ہو؟

"درسی کتابوں پر بالعموم متانت کا رنگ اس قدر غالب ہوتا ہے کہ طالب علم ان میں زیادہ دلچسپی نہیں لے سکتے۔ اس نقص کو دور کرنے کے لئے اس سلسلہ میں ظریفانہ مضامین نظم و نثر کی چاشنی بھی شامل کر دی گئی ہے کیونکہ نوعمر بچوں کے دل و دماغ تک دلچسپ پیرائیہ اظہار کی وساطت ہی سے رسائی ممکن ہے۔ مضامین زیادہ تر ایسے منتخب کئے گئے ہیں جن میں زندگی کا روشن پہلو جھلکتا ہو، تاکہ طالب علم اس کے مطالعہ کے بعد کشاکش حیات میں زیادہ استقلال، زیادہ خودداری اور زیادہ اعتماد سے حصہ لے سکیں۔ حقیقت میں ادبیات کی تعلیم کا یہی مقصد ہونا چاہئے کہ ادبی ذوق کی تربیت کے ساتھ ساتھ طلبا کی وسیع النظری اور ان کے دل و دماغ کی جامعیت نشو و نما پائے؟

"ہمیں امید ہے کہ اس سلسلے کی کتابوں کے مطالعہ سے طلبہ

بانِ اردو کے ادبی محاسن سے بھی واقف ہو جائیں گے اور ان کو اس زبان کی روز افزوں ترقی، وسعت اور قدرتِ اظہار کا علم بھی ہو جائے گا۔

اس مجموعے میں ایسے مضامین بھی ہیں جن میں مناظرِ فطرت، ذہنی کیفیات اور طبعی جذبات کی تصویریں الفاظ میں کھینچی گئی ہیں۔ اور ایسے بھی ہیں جن میں علم طبیعات کے انکشافات، صنعت و حرفت کی اختراعات اور عام علمی تحقیقات کو زبانِ اردو میں بیان کیا گیا ہے۔ اخلاقی مضامین کے انتخاب میں اس امر کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ ان کا اسلوب بیان ایسا ہو کہ طالب علم کو کمزور اور بزدل بنانے کے بجائے نیک اور بہادر بنائے۔ اور اس امر کا لحاظ تو بالخصوص رکھا گیا ہے کہ منتخبہ نظم و نثر پر وطنیت کا رنگ غالب ہو، تاکہ طلبا کے دلوں میں اخلاقِ حسنہ اور علم و ادب کی تحصیل کے دوران میں اپنے وطن کی محبت کا پاک جذبہ موجزن ہو اور وہ ہندوستان کو جس کی عظمت کے نشان اس مجموعے میں جگہ جگہ موجود ہیں زیادہ پر عظمت بنانے میں حصہ لیں۔

سلسلۂ ادبیہ کو زبانِ اردو کے طلبا کی ادبی رہنمائی کے لئے ہر طرح مکمل بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ خدا کرے یہ طلبا کے مذاقِ ادب کو لطیف اور معیارِ قابلیت کو بلند کرنے میں کامیاب ثابت ہو۔

اس ضمن میں شیخ عبدالحمید صاحب ایم۔ اے، آئی۔ ای۔ ایس۔ پروفیسر طریقۂ تعلیم ٹریننگ کالج لاہور کی عنایت خاص طور پر قابلِ ذکر ہے جنہوں نے اس سلسلے کی موجودہ کتابوں کے مسودات کو بغور ملاحظہ کیا، اور جن کے مشورے اس سلسلے کی ترتیب و تدوین میں بہت مفید ثابت ہوئے۔

(مؤلفین)"

کسی نے درست کہا تھا کہ

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش
من اندازِ قدت را می شناسم

اگر ان متفرق پاروں میں بھی جو اقبال کی نسبت سے اہمیت رکھتے ہیں اس عہد آفریں شخصیت کی چند در چند جھلکیاں نظر آئیں اور ہمارے ذوقِ تجسس کو ایسے اور آثار کی تلاش پر آمادہ کریں تو عجب نہیں۔ بہرحال یہ متاعِ گراں بہا جب بھی اور جہاں بھی دستیاب ہو اس کا مشتاقانِ ادب تک پہنچنا ضروری ہے۔

"مطالعۂ اقبال" کے سلسلے میں میں چند نوادر اس سے قبل "ماہ نو" نومبر ۷۶ء اور اپریل ۷۷ء میں پیش کر چکا ہوں۔ اسی طرح کی چند چیزیں "برہان" دہلی (اشاعتِ خاص، دسمبر ۷۶ء) اور "صبا" (حیدرآباد دکن) (مارچ ۷۷ء) میں بھی نذرِ قارئین کر چکا ہوں۔

حقیقت یہ ہے کہ جوں جوں چھان بین اور تلاش و تحصیل کا یہ سلسلہ دراز ہوتا جاتا ہے، مطالعۂ اقبال کے نئے نئے زاویے سامنے آتے جاتے ہیں اور ضرورت ہے کہ ان اجزائے پریشاں کی شیرازہ بندی ہوتی رہے ورنہ فکرِ اقبال کے یہ بکھرے ہوئے موتی کبھی یکجا نہ ہو پائیں گے۔ اور چند نسلوں کے بعد ان کا شاید سراغ بھی نہ ملے جو یہ ایک عظیم ادبی و ملی سانحہ ہوگا۔

میں یہاں جن چند گوہر پاروں کو پیش کر رہا ہوں ان کی نوعیت مختلف الالوان ہے مگر یہ فکرِ اقبال کی رفتار کو جاننے اور ان کے عہد کے بعض واقعات، ادبی کاموں اور دیگر ملی کوائف سے روشناس ہونے کے باب میں بہت اچھا مواد فراہم کرتے ہیں۔

سب سے پہلے میں ان کی مختصر آرا پیش کرتا ہوں جو ان کے قلم سے نکلیں اور اس وقت اشتہاروں یا بعض رسائل کے مجلدات میں گم ہیں۔ کتابوں اور رسالوں کے سلسلے میں مشاہیرِ وقت سے جو رائیں حاصل کی جاتی ہیں، ان کی نوعیت قریب قریب ایسی ہوتی ہے جسے تقریظ کہا جا سکتا ہے۔ رائے دینے والے بزرگ چند مختصر مگر جامع الفاظ میں کتاب یا رسالہ کی خوبیوں کو سراہتے ہیں، لکھنے والے کے کام کی نوعیت پر روشنی ڈالتے یا داد دیتے ہیں۔ قدرتی طور پر یہ آرا، چند منضبط الفاظ پر مشتمل ہوتی ہیں، مگر جچی تلی اور حقیقت پر مبنی۔

مثلاً رضا علی وحشت (مرحوم) کے کلام پر اقبال نے ایک رائے دی تھی جو سب سے پہلے علی گڑھ کے مجلہ "اردوئے معلیٰ"

زیرِ حسرت موہانی) میں شائع ہوئی تھی مگر اب یہ وحشت کے کلام کے دوسرے ایڈیشن (پاکستان) میں بطریقِ اشتہار چھاپی جا رہی ہے۔

اسی طرح اقبال نے ایم اسلم کے کسی ناول پر بھی اپنی رائے دی تھی، مگر مجھے اس وقت اس ناول کا نام یاد نہیں آرہا ہے۔

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے صدرِ شعبۂ فلسفہ، پروفیسر عمر الدین نے غزالی پر ایک کتاب انگریزی میں لکھی تھی اور اس پر اقبال نے انگریزی ہی میں تین سطروں میں اپنی رائے ظاہر کی تھی۔ یہ رائے پروفیسر موصوف کی ایک اور کتاب کے آخر میں، جو غزالی ہی پر تھی، شائع کی گئی ہے۔

۱۹۰۳ء کے لگ بھگ خواجہ غلام الحسنین (برادرِ خورد خواجہ غلام الثقلین) نے اسپنسر کی مشہور کتاب "ایجوکیشن" کا ترجمہ کیا تھا۔ ترجمے کے باب میں اقبال نے انگریزی میں جو رائے دی تھی، اسے خواجہ صاحب نے اپنی خود نوشت سوانح (۱۹۳۷ء) میں دوسری آراء کے ساتھ شائع کیا۔ ترجمہ کی بابت اقبال نے کہا تھا:۔

"آپ کے ترجمے کی بے تکلف روانی
بالکل حیرت انگیز ہے۔ اگر ہربرٹ اسپنسر
ہندوستانی ہوتا تو وہ بھی (اردو میں) اس سے
بہتر طرزِ تحریر اختیار نہ کر سکتا۔"

مارچ ۱۹۲۶ء میں رسالہ "ہمایوں" (لاہور) میں اقبال کی رائے اس رسالہ کی بابت شائع ہوئی۔ اس سے قبل فروری کی اشاعت میں خواجہ حسن نظامی کا ایک طویل مکتوب بھی چھپ چکا تھا جس کا حوالہ اقبال کی رائے میں موجود ہے۔ فرماتے ہیں:

"رسالہ ہمایوں ہر اعتبار سے اردو
کے بہترین رسالوں میں سے ہے —
خواجہ حسن نظامی نے خوب کہا ہے کہ ہمایوں
بڑھ رہا ہے اور اس کو کوئی شیر شاہ زک
نہ دے سکے گا۔"

"ہمایوں" نے ۱۹۲۶ء میں ایک خاص نمبر بطور سالگرہ نمبر شائع کیا اس میں بھی اقبال کے یہ تین فارسی شعر ان کی عکسی تحریر میں شائع کئے گئے ہیں:

گرچہ اندیشۂ ما رشتۂ خام است، ولے
مثلِ زنّار باندامِ دو عالم بستند
ہر زماں تازہ ترے، خوب ترے، می جویند
نقشِ خوبی کہ شکستند دگر کم بستند
عشق از لذّتِ نظارہ بدیوارِ جہاں
رخنۂ کرد و زآب و گلِ آدم بستند

اقبال کی عکسی تحریر اور ان اشعار کی تاریخ اشاعت کے باب میں سالگرہ نمبر ہمایوں" (جنوری ۱۹۲۶ء) کا حوالہ ایک ایسا تاریخی سراغ ہے جو مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں اہمیت رکھتا ہے۔

ایک صاحب، شیخ غلام محمد طور، کچھ عرصہ کامریڈ اور ہمدرد میں اسسٹنٹ ایڈیٹر کی حیثیت سے کام کرتے رہے تھے۔ وہ ایم اے او کالج علی گڑھ کے اسٹاف میں بھی رہے تھے۔ ان کے انتقال کے بعد "کلامِ طور" کے عنوان سے ان کا کلام نسیم ایجنسی، دہلی نے ۱۹۲۱ء میں شائع کیا۔ طور مزے کے شاعر تھے اور اُن کے کلام پر ایک مضمون "زمانہ" کانپور، کی اشاعت جنوری ۱۹۲۶ء میں بھی چھپا تھا۔ طور کے بارے میں اقبال نے جو رائے دی تھی وہ عجیب جگہ دستیاب ہوئی۔ یعنی نند محمد انور سیالکوٹی کی کتاب تھی "بھارت سبھا" (حصۂ اول موسوم بہ "مشاہیرِ ہند") اس میں "کلامِ طور" کا اشتہار بھی درج ہے اور اس میں اقبال کی یہ رائے نظر آتی ہے:۔

"کلام طور میری نظر سے گزرا ہے۔ بہت اچھا کلام ہے۔ طور مرحوم ایک ہونہار شاعر تھے۔ مگر افسوس کہ عمر نے وفا نہ کی۔ بہر حال جو کچھ انہوں نے لکھا، بہت اچھا لکھا۔ کاش ان کو اپنے مجموعۂ اشعار پر نظر ثانی کی مہلت مل سکتی۔"

اب میں اقبال کی ایک ایسی رائے پیش کرتا ہوں جو باقاعدہ مکتوب کی شکل اختیار کر گئی ہے۔ اکتوبر ۱۹۳۵ء کی آخری تاریخوں میں نواب حمید اللہ خاں (بھوپال) کی صدارت میں حالی کا صد سالہ جشن سالگرہ پانی پت میں بڑے اہتمام کے ساتھ منایا گیا تھا اور اقبال نے اس موقع کے لئے وہ مشہور فارسی شعر لکھے تھے جن کا آخری شعر نواب حمید اللہ خاں سے خطاب تھا:

بیا تا فقر و شاہی در حضور او بہم سازیم
تو بر خاکش گہر افشاں و من برگ گل افشانم

حالی سے عقیدت کا یہ عالم تھا کہ صحت گرتی جا رہی تھی اور معمولی سفر میں بھی تکان کی تکلیف بہت محسوس ہوتی تھی مگر ان باتوں کے باوجود وہ پانی پت پہنچے اور اپنا نذرانۂ عقیدت پیش کیا۔

اس موقع پر مسدس کا صدی ایڈیشن بھی شائع کیا گیا تھا۔ اس پر اقبال نے یہ رائے ظاہر کی تھی:

"لاہور ۱۸ر نومبر ۳۵ء

ڈیر مسٹر اظہر عباس

آپ کا خط مل گیا۔ اس سے پہلے بھی ایک خط موصول ہوا تھا، مگر افسوس کہ میں علالت کی وجہ سے خطوط کا جواب لکھنے میں بہت سست ہو گیا ہوں

مسدس حالی" نہایت عمدہ چھپی ہے اور اس کے متعدد دیباچے نہایت مفید ہیں جن نے کئی سالوں کے بعد اسے کل اور پرسوں دوبارہ پڑھا اور نیا لطف اٹھایا۔

امید ہے کہ آپ مرحوم کا باقی کلام بھی اسی قسم کی چھوٹی چھوٹی اور نفیس جلدوں میں شائع کر سکیں گے۔

محمد اقبال"

اقبال کا یہ خط "حالی پبلشنگ ہاؤس" کی اس فہرست میں چھپ گیا ہے جسے تشریحی فہرست کہنا چاہئے۔ اسی فہرست میں اقبال کے دو مشہور شعر عکسی شکل میں سرورق پر شائع کئے گئے ہیں۔ اقبال کے سودوں کی طرح ان تمام عکسی اشاعتوں کی بھی اہمیت روز بروز بڑھتی جائے گی کیونکہ اصل اب شاید ہمیں کہیں دستیاب نہ ہو۔ یہ عکس "مکاتیب اقبال" (حصہ دوم) میں بھی شامل کیا گیا ہے

اقبال کے دونوں شعر یہ ہیں:-

آں لالۂ صحرا کہ خزاں دید و بیفسرد
سید دگر او را نمے از اشک سحر داد
حالی ز نواہائے جگر سوز نیاسود
تا لالۂ شبنم زدہ را داغ جگر داد

ان اشعار کے نیچے "۲۴ جون ۱۹۳۵ء" کی تاریخ درج ہے

یاد رہے کہ لکھنؤ وہ پہلا شہر ہے جس نے اقبال پر نکتہ چینی کا سلسلہ سب سے پہلے شروع کیا تھا۔ اس شہر نے اس سے قبل حالی کو بھی نہیں بخشا تھا، مگر اقبال سے د ے خاص طور سے ہوتی تھی بلکہ اس کا سلسلہ مخزن کے دو ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ یوں ادبی بحث و نظر کا سلسلہ حسرت موہانی اور اقبال کے درمیان بھی رہتا تھا، مگر افہام و تفہیم کی حد تک، دوستانہ روح کے ساتھ۔ چنانچہ علی گڑھ

سے جب" اُردوئے معلّیٰ" نکلتا تھا اس میں حسرت کے اعتراض، اقبال کے جواب اور پھر جواب الجواب اس میں چلتے رہتے تھے. اور چونکہ مقصود تعمیری تھا اس لئے ان مذاکرات کا نتیجہ اچھا ہی نکلا بلکہ یہ بھی ہوا کہ بعض اوقات اقبال نے حسرت کے مشورے قبول بھی کر لئے۔ میں نے اقبال کے سلسلے کی چیزیں جمع کرتے وقت ان مباحث کو بھی مرتب کیا تھا اور" برہان" دہلی (جولائی تا دسمبر ۸۶ء) میں اسے شائع بھی کرا دیا ہے تاکہ موجودہ دور کے لوگ بھی ان سے فائدہ اٹھا سکیں، اگر یہ چیزیں نئی ترتیب و تہذیب کے ساتھ اس نسل کے سامنے پیش نہیں کی گئیں تو اندیشہ ہے کہ وہ کہیں ہمیشہ کے لئے ضائع نہ ہو جائیں۔ بہرحال میں ذکر لکھنؤ کا کر رہا تھا، یہاں کے مشہور اخبار" اودھ پنچ" میں اقبال کے خلاف ایک باقاعدہ محاذ قائم کر دیا گیا تھا۔ اس وقت ممتاز حسین عثمانی اس کے ایڈیٹر تھے۔ ۱۹۳۰ء کا ذکر ہے، ۲۰ر جنوری کی اشاعت میں" اقبال کی خامیاں" نامی کتاب پر ایک ریویو شائع کیا گیا جو بعض کم نظر" اہل زبان" کی معاندانہ روش کا ایک نمونہ تھا۔

'اودھ پنچ' کی اس تحریر سے دو باتیں خاص طور پر سامنے آئی تھیں پہلی یہ کہ اقبال کو زبان کی اغلاط کا مرتکب سمجھ کر ہدف بنایا گیا۔ دوسرے یہ کہ اقبال کے کلام کے معانی اور پیغام سے تو کوئی بحث نہیں کی گئی مگر صحت و صفائی زبان پر لغویت اور بدمذاقی کے ساتھ زور دیا گیا۔ اقبال کی اُردو میں فارسیت کے اثر کی جو 'پیروڈی' کی گئی تھی وہ بھی اسی ذہنیت کا نتیجہ تھی۔

مگر اسی لکھنؤ سے" مرقع" بھی نکل رہا تھا اور وہ بھی ایک" اہل زبان"، وصل بلگرامی، کی ادارت میں (۱۹۲۶ء) اس رسالہ کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس میں مشاہیر خصوصاً مشاہیر ادب کی عکسی تحریریں شائع کی جاتی تھیں اور اس کا التزام ہر پرچہ میں ہوتا تھا۔ یہ رسالہ تقریباً تین سال تک جاری رہا اور اس عرصہ میں غالب، امیر، داغ، جلال، تسلیم، شوق قدوائی، نظم طباطبائی، عزیز لکھنوی، محشر لکھنوی، ثاقب لکھنوی، سائل دہلوی، بیخود دہلوی، شرر، حسرت موہانی، ریاض خیرآبادی، نیاز فتحپوری، آرزو، احسن، آبر قدوائی، ناطق لکھنوی، صفی، ظریف، قدر بلگرامی، سید علی بلگرامی، اسیر، فضل حق آزاد، عبدالباری آسی، پیارے صاحب رشید، امداد امام اثر، اور شاہ دستگیر کی تحریروں کے عکس شائع کئے گئے۔ سب سے پہلے شمارہ میں اقبال کا عکسی خط بھی شائع کیا گیا تھا۔

" مرقع" جاری کرنے سے قبل ایڈیٹر نے حضرت اقبال سے اس امر کی خواہش ظاہر کی تھی کہ رسالہ کے سرورق کے لئے وہ اپنا کوئی موزوں شعر عنایت فرمائیں۔ اس فرمائش کے جواب میں اقبال نے جو خط لکھا وہ مدیر 'مرقع' نے پہلے شمارے (جنوری ۱۹۲۶ء) میں اپنے 'شکریہ' کے تحت درج کیا۔ شروع میں ادارتی نوٹ تھا:

" میں نہایت ادب اور دلی خلوص کے ساتھ ان سب حضرات کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے میری ناچیز استدعا پر مرقع کے لئے کسی نہ کسی قسم کی امداد فرما کر میری ہمت افزائی کی۔ اس عنوان کے تحت میں جناب علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال صاحب ایم۔ اے۔ بالقابہ بیرسٹر ایٹ لا، لاہور کے نام نامی سے ابتدا کرتا ہوں جنہوں نے اپنا ایک شعر خاص مرقع کے سرورق کے لئے عطا فرمایا۔ جناب ممدوح کا گرامی صحیفہ ذیل میں درج ہے:

لاہور ۱۹ر نومبر ۱۹۲۵ء

مخدومی، تسلیم

یہ ایک شعر حاضر ہے۔ معلوم نہیں سرورق کے لئے موزوں ہوگا یا نہیں:

ندارد عشق سامانے ولیکن تیشۂ دارد
تنگا فد سینۂ کہسار و پاک از خونِ پرویز ہست

مخلص
محمد اقبال،

مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وصل بلگرامی کو یہ شعر اس ضرورت کے لئے کچھ زیادہ پسند نہ آیا اور انہوں نے خوب تر کی فرمائش کی اور کچھ شعر عام اشاعتوں کے لئے بھی طلب کئے۔ اس دوسری فرمائش پر اقبال نے تین فارسی شعر عمومی اشاعتوں کے لئے اور ایک شعر سرورق کے لئے روانہ کیا جس کا عکس اسی پرچہ میں شائع کیا گیا (اس کا متن "ماو نو" اپریل ۱۹۵۹ء میں بھی شائع ہو چکا ہے)۔

اقبال نے مرقع کے لئے پہلی بار جو شعر بھیجا تھا وہ اپنی جگہ نہایت خوب تھا، مگر یہ دوسرا شعر تو واقعی بے پناہ تھا:

تا تو بیدار شوی نالہ کشیدم ورنہ
عشق کاریست کہ بے آہ و فغاں نیز کنند

وصل بلگرامی کو یہ شعر اسقدر پسند آیا کہ مرقع جب تک نکلتا رہا یہ شعر اس کے سرورق کی زینت رہا (ملاحظہ ہو عکسی تحریر مطبوعہ ماہ نو اپریل ۱۹۵۹ء)۔ مگر اس تحریر پر کوئی تاریخ نظر نہیں آتی، لیکن چونکہ اب پچھلا خط مل گیا ہے، اس لئے اس تحریر کی کوئی تاریخ کچھ کچھ معین کی جا سکتی ہے۔ ان کے پچھلے خط پر ۱۸ ر نومبر ۲۵ء درج ہے، لہذا اس تحریر کو قطعی پر آخر نومبر ۲۵ء یا دسمبر ۲۵ء کا سمجھنا چاہیے۔

اقبال کے معروف مدّاح، جناب تصدق حسین تاج نے ۴۸ صفحوں پر مشتمل حیدر آباد سے ایک مجموعہ اقبال کے قلمزد اشعار کا شائع کیا تھا جس کا عنوان تھا "سپاس جناب امیرؑ اور دوسری نظمیں" (۱۹۳۹ء)۔ اس مجموعہ میں جس قدر چیزیں شامل تھیں اب انہیں "سرودِ رفتہ" وغیرہ میں یکجا کر دیا گیا ہے۔

البتہ غزل کا ایک شعر ایسا ہے جو مجھے کسی مجموعہ میں نہیں ملتا۔ اس لئے میں یہاں نذرِ قارئین کرتا ہوں:

کہا کسی نے فسانہ جو عرش و کرسی کا
وہ سادہ لوح ہوں میں کر لیا یقیں میں نے

(۱۹۰۴ء)

ایک دفعہ اقبال کے پاس ایک نظم بغرضِ اصلاح آئی' مطلع تھا:

میری حیات وجہِ عرفانِ زندگی ہے
یعنی کہ زندگی پہ احسانِ زندگی ہے

موصوف نے اسے یوں بدل دیا:

کہتے ہیں مرگ جس کو عرفانِ زندگی ہے
یعنی کہ موت پر بھی احسانِ زندگی ہے

اور اس اصلاح کے بعد یہ نظم واپس کر دی۔ اس کے ساتھ جو تشریحی خط انہوں نے تحریر کیا تھا، اسے پیش کیا جاتا ہے:

"زمانۂ حال میں عجمیت سے اجتناب لازم ہے۔ اس وقت ہر مسلمان کا فرض ہے کہ جو قوت خدائے تعالیٰ نے اسے عطا کی ہے اسلام کی خدمت اور اقوام و ملل اسلامیہ کے احیاء و بیداری میں صرف کرے۔ میری رائے میں "عجمیت" ایشیا کے مسلمانوں کی تباہی کا باعث ہوئی ہے۔ اس وقت باطل کے خلاف جہاد کرنا ہر مسلمان کا فرض تھا۔ "عجمیت" کا اثر مذہب، لٹریچر اور تمام زندگی پر غالب ہے۔ شاید عربوں اور افغانوں کے سوا تمام اقوام اسلامیہ اس زہر سے خطرناک طور پر متاثر ہو چکے ہیں۔ شعرائے عرب سے میری مراد شعرائے زمانۂ جاہلیت

اور زمانۂ بنو امیہ ہیں۔ عباسیوں کے عہد
میں "عجمیت" عرب کے لٹریچر پر غالب
آگئی تھی، اس زمانہ کی شاعری کا مطالعہ
کچھ مفید نہیں، خصوصاً ان لوگوں کے لئے
جو لٹریری آئیڈیل کی تلاش میں ہوں۔"

یہ خط اور اصلاح کلیات اقبالؒ (۱۹۲۴ء) مرتبہ عبدالرزاق حیدرآبادی میں درج ہے (ص ۸۵-۸۷) مرتب نے خصوصیات شاعری کے ذیل میں عجمیت کے خلاف جہاد کے تحت یہ صراحت چھاپی ہے۔ مگر اقبال کے خطوط کے کسی بھی مجموعہ میں اس خط کا نشان نہیں ملتا۔ اس لئے مطالعۂ اقبال کے ضمن میں یہ بھی ایک اہم حوالہ متصور ہونا چاہئے۔

یادگار اسلاف، حضرت ظہیر دہلوی کا حیدرآباد (دکن) میں انتقال ہوا (۱۹۱۱ء)۔ اس وقت لاہور میں ایک داغی گروپ بھی موجود تھا اور ان لوگوں نے داغ کے استاد بھائی کے رشتے سے ان کا سوگ منایا۔ جلسۂ عام منعقد ہوا اور اس کی روداد "اصلاح سخن" کے ظہیر نمبر جون ۱۹۱۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس موقع پر علامہ اقبال نے جو تقریر کی اس کا ایک اقتباس یہاں پیش کیا جاتا ہے:-

"سال گزشتہ میں حیدرآباد گیا تو یہ ضروری بات تھی کہ وہاں کے اہل کمال سے ملوں۔ چنانچہ حافظ جلیل حسن صاحب جلیل کے ہاں میری دعوت ہوئی۔ وہیں مولانا ظہیر بھی تشریف رکھتے تھے۔ مولانا نے مجھ سے شعر پڑھنے کی فرمائش کی۔ مگر سنانے سے زیادہ مجھے خود یہ شوق تھا کہ مولانا کی زبان سے کوئی شعر سنوں۔ چنانچہ میں نے عرض کیا کہ حضرت جب تک پہلے آپ کی زبان سے شعر نہ سن لوں گا۔ اپنا شعر ہرگز نہ سناؤں گا۔ مولانا نے اس درخواست کو منظور فرمایا۔ اور یہ شعر سنایا:

وہ جھوٹا عشق ہے جس میں فغاں ہو
وہ کچی آگ ہے جس میں دھواں ہو

ایک آدھ شعر اور سنایا تھا، مگر وہ یاد نہیں رہا۔ مولانا ظہیر اس وقت بہت ضعیف و ناتواں تھے اور اونچا سنتے تھے، اور ان کی ہستی تبرک تھی۔"

اب میں علامہؒ کے مشہور شعر:

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

کی تشریح خود ان ہی کی زبان سے پیش کرتا ہوں:-

کائنات عالم میں زندگی کی لہر کو میں ایک وسیع سمندر تصور کرتا ہوں جس میں چھوٹی چھوٹی موجیں نامعلوم طور پر معرض وجود میں آتی ہیں۔ یہ موجیں محدود اور غیر مشترک انفرادی حیثیتوں میں ایک دوسرے سے ربط رکھتی ہیں جو بظاہر نظر نہیں آتا۔ ہر موج بجائے خود ایک عالم ہے (لبنٹز LIBNITZ) تاہم وہ اپنے جیسے دوسرے عالموں کے ساتھ مربوط ہے (برگساں)۔ زندگی کے ان دو ابتدائی اور اصولی نظریوں کو قائم کرنے میں یورپ کے فلسفیوں کو کئی صدیاں درکار ہوئیں۔ لیکن قرآن مجید اس

نظریہ کو نہایت خوبصورتی کے ساتھ ظاہر کرتا ہے: وَخَلَقْنَاکُمْ فِیْ نَفْسٍ وَّاحِدَۃٍ

(اور ہم نے پیدا کیا تم کو نفسِ واحد سے)

یہ ظاہر ہے ہر موج سمندر میں رہ کر اپنی انفرادیت قائم رکھتی ہے اور سمندر سے الگ ہو کر وہ اپنا وجود کھو بیٹھتی ہے۔ تھوڑی سی غور سے یہ بات معلوم ہو گی کہ ہر فردِ افراد کے اس مجموعہ میں اپنے ماحول کا کس قدر ممنون ہے۔ جسم جو ہماری ہستی کو مادّی مفہوم میں بطور فردِ مشخص کرتا ہے، زبان جو ہم بولتے ہیں، لباس جو ہم پہنتے ہیں، اور بڑی حد تک خیال جو ہم سوچتے ہیں، اور مذہب جس پر ہم اپنی زندگی کو منحصر رکھتے ہیں؛ وہ سب اسی جماعت کے اوضاع و اطوار کے پابند ہیں جس میں کہ ہم پیدا ہوتے ہیں۔"

یہ بیان "کلیات اقبال" (ص ۱۰۵-۱۰۴) میں موجود ہے۔

۱۹۱۱ء میں آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا اجلاس دہلی میں ہونا قرار پایا اور کانفرنس میں یہ بھی طے ہوا کہ اس اجلاس میں اقبال کی ادبی و ملی خدمات کا اعتراف کیا جائے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ملت کی طرف سے انہیں کوئی موزوں خطاب پیش کیا جائے چنانچہ تیسرے جلسے کی صدارت اقبال نے کی اور اس موقع پر مشہور مبلغ اسلام، خواجہ کمال الدین نے بھی ایک تقریر کی جس کا موضوع تھا "اسلام اور علوم جدیدہ"۔

خواجہ صاحب کی تقریر کے بعد اقبال نے اس کا جواب ان الفاظ میں دیا تھا:

"خواجہ صاحب نے جو تقریر اس وقت کی ہے وہ نہایت دلچسپ اور معنی خیز ہے۔ اس زمانہ میں مسلمانوں نے اس مبحث پر بہت کچھ لکھا ہے کہ اسلام اور علومِ جدیدہ کے مابین کیا تعلق ہے۔

میں دعوے کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ اسلام مغربی تہذیب کے تمام عمدہ اصول کا سرچشمہ ہے۔ پندرہویں صدی عیسوی میں جب سے کہ یورپ کی ترقی کا آغاز ہوا یورپ میں سائنس کا چرچا مسلمانوں ہی کی یونیورسٹیوں سے ہوا تھا۔ ان یونیورسٹیوں میں مختلف ممالکِ یورپ کے طلبہ آکر تعلیم حاصل کرتے اور پھر لوٹ کے اپنے حلقوں میں علوم و فنون کی اشاعت کرتے تھے۔ کسی یورپین کا یہ کہنا کہ اسلام اور علوم یکجا نہیں ہو سکتے، سراسر ناواقفیت پر مبنی ہے، اور مجھے تعجب ہے کہ علوم اسلام اور تاریخ اسلام موجود ہونے کے باوجود کوئی شخص کیونکر کہہ سکتا ہے کہ علوم اور اسلام ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔

بیکن، ڈیکارٹ اور مِل، یورپ کے سب سے بڑے فلاسفر مانے جاتے ہیں جن کے فلسفے کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے۔ لیکن حالت یہ ہے کہ "ڈیکارٹ کا "میتھڈ" (اصول) امام غزالی کی "احیاء العلوم" میں موجود ہے، اور ان دونوں میں اس قدر

تطابق موجود ہے کہ ایک انگریز مورخ نے
لکھا ہے کہ اگر ڈیکارٹ عربی جانتا ہوتا تو
ہم ضرور اعتراف کرتے کہ ڈیکارٹ سرقہ کا
مرتکب ہوا ہے۔ راجر بیکن خود ایک اسلامی
یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا۔ جان اسٹوارٹ مل نے
منطق کی شکلِ اول پر جو اعتراض کیا ہے بعینہٖ
وہی اعتراض امام فخرالدین رازی نے بھی کیا تھا
اور مل کے فلسفے کے تمام بنیادی اصول
شیخ بوعلی سینا کی مشہور کتاب شفا میں موجود
ہیں ــــ غرض یہ کہ وہ تمام اصول جن پر علوم
جدیدہ کی بنیاد ہے مسلمانوں کے فیض کا
نتیجہ ہیں۔ بلکہ میرا دعویٰ ہے کہ نہ صرف علوم
جدیدہ کے لحاظ سے بلکہ انسان کی زندگی
کا کوئی پہلو اور اچھا پہلو، ایسا نہیں ہے
جس پر اسلام نے بے انتہا روح پرور
اثر نہ ڈالا ہو۔"

کانفرنس کے چھٹے جلسے کی صدارت مولانا شاہ سلیمان پھلواری نے کی اور اسی جلسہ میں اقبال کو ملی اعزاز و تحسین پیش کرنے کی رسوم بھی ادا کی گئیں۔ سب سے پہلے سجاد حیدر یلدرم نے علامہ کو پھول کا ہار پہنانے کے لئے علامہ شبلی سے درخواست کی جو انہوں نے منظور کرلی اور ہار پہنانے کے بعد ان الفاظ سے مجمع کو خطاب کیا:

"یہ رسم کوئی معمولی رسم نہیں ہے اور اس
کو محض تفریح نہ تصور کرنا چاہئے۔ ہم مسلمانوں
کا یہ شعار رہا ہے کہ ہم جس قدر قوم کی دی ہوئی
عزت اور خطابات کی قدر کرتے رہے ہیں
اتنی کسی، اور عزت کی شہرت ہمارے ناموں
کی نہیں ہوئی۔ محقق طوسی وغیرہ کو اس زمانہ
کے سلاطین نے بڑے بڑے خطابات دیئے۔
لیکن آج سوا کتابوں کے اوراق کے کسی کی
زبان پر نہ چڑھ سکے۔ لیکن قوم کی طرف سے
محقق کا جو خطاب دیا گیا تھا وہ آج تک
زبان زدِ خاص و عام ہے۔ جو عزت قوم
کی طرف سے آج ڈاکٹر اقبال کو دی جاتی ہے
وہ ان کے لئے بڑی عزت اور فخر کی بات ہے
اور حقیقت میں وہ اس عزت کے مستحق ہیں۔
ڈاکٹر اقبال کا علم، ادب، اور ان کی شاعری
کا مقابلہ غالب کی شاعری سے کیا جائے تو
مبالغہ نہیں ہو سکتا۔"

اسی اجلاس میں انہیں "ترجمانِ حقیقت" کا خطاب قوم کی طرف سے دیا گیا تھا۔

اس سے پہلے ماہ نو، نومبر ۱۹۷۶ء کی اشاعت میں علامہ اقبالؒ کے چند قلمی نوادر پیش کر چکا ہوں۔ مگر ان کے فکر و فن کی جو ئے رواں سے صرف چند قطرے، وہی بات ہے کہ:

سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم
بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے

اس لئے ایک بار پھر چند اور نوادر پیش کر رہا ہوں۔ جن کی نوعیت کسی قدر مختلف ہے۔ یہ اقبال کے چند مکتوبات ہیں جو ان کے فکر و فن ہی نہیں ان کے عہد کے بعض حالات اور ہمعصروں پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ ان میں سب سے اہم وہ خط ہے جو پنڈت دیا نرائن نگم مدیر "زمانہ" (کانپور) کے نام لکھا گیا ہے۔ اس صدی کی پہلی دہائی کسے یاد نہ ہوگی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب کہ برصغیر پاک و ہند میں سیاسی بیداری اور سیاسی تحریکوں کی اولین ہلچل پیدا ہوئی اور اس کے نتیجے میں "سودیشی تحریک" کا آغاز ہوا جس نے ملکی اشیاء کے استعمال پر زور دیا، حب وطن کے جذبہ کو بیدار کیا،

اس سے نبرد آزما ہونے کی عملی راہ دکھائی اور بالآخر تحریک آزادی کا ایک زبردست حربہ بن گئی۔ یوپی میں اس تحریک آزادی کا سب سے بلند آہنگ نقیب ہونے کا شرف مولانا حسرت موہانی اور ان کے رسالہ "اردوئے معلیٰ" کو حاصل ہے۔ اور ان کے بعد پنڈت دیا نرائن نگم اور ان کے مشہور رسالہ "زمانہ" کو۔ اس لئے مذکورہ تحریک کی تاریخ کی جو کڑیاں ابھی تک بھول بھلیوں میں کھوئی ہوئی ہیں، ان میں سے بیشتر "اردوئے معلیٰ" اور "زمانہ" جیسے رسالوں ہی کے اوراق میں بکھری پڑی ہیں۔ اور اگر ہم اس ہنگامہ آفریں دور کی گوناگوں تحریکات کے زیر دست دل اور موثر سیاست کے مد و جزر کا مطالعہ کرنا چاہیں تو ہمیں ان ہی جرائد و صحائف کی چھان بین کرنی ہوگی۔ ان سے جو تحریریں دستیاب ہوتی ہیں ان کو تحریک آزادی کے خاموش عوامل کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا کیونکہ یہ ان ذہنوں کو موثر تی لچکاتی اور پگھلاتی ہیں جنہوں نے تحریک آزادی کو نیا رنگ و آہنگ اور جذبہ و جوش عطا کیا اور صالح امامت و قیادت سے منزل مقصود کو قریب تر کر دیا۔ بنگال پہلے ہی ان تحریکوں بلکہ "طغیان و طغیانی" کا مرکز تھا۔ آہستہ آہستہ اردو اور اس کے ادیبوں اور صحافیوں کے ذریعہ شمالی ہند میں بھی خصوصیت سے ان تحریکات کا اثر عام ہوتا جا رہا تھا۔

۱۹۰۶ء میں مدیر "زمانہ" نے ممتاز مسلمان اصحاب فکر و نظر کے نام ایک سوالنامہ جاری کیا جس میں انہیں اس تحریک کے متعلق اظہار رائے کی دعوت دی گئی تھی۔ اس کے جواب میں مارچ، اپریل میں حالی، شبلی، ذکاء اللہ اور خواجہ غلام الثقلین اور مئی میں عبدالقادر بی اے (جو بعد میں سر عبدالقادر ہوئے) کے لندن اور پروفیسر شیخ محمد اقبال ایم۔ اے کے کیمبرج سے بھیجے ہوئے خطوط "سودیشی تحریک اور رہبران اسلام" کے زیر عنوان شائع ہوئے۔ اقبال کا خط جس کی نقل ذیل میں پیش کی جاتی ہے، ان کے سیاسی شعور اور حالات حاضرہ پر حکیمانہ نظر کا آئینہ دار ہے۔ انہوں نے اس سلسلے میں جو کچھ کہا ہے ایک ماہر معاشیات ہی کی حیثیت سے کہا ہے کیونکہ وہ اس علم کے معلم بھی رہ چکے تھے اور اس میں صاحب تصنیف بھی تھے۔ انہوں نے اہل وطن کو یہ مشورہ دیا کہ جذبات کی رو میں بہہ کر بدیسی کپڑوں کو آگ لگانا اور بغیر وسائل پیدا کئے بائیکاٹ کرنا معاشی خودکشی کے مترادف ہے۔ مگر حب وطن اور بدیشی تحریک کو موزوں و مناسب حدود میں رکھنے سے اتفاق کیا۔ بہرکیف اقبال کا یہ خط ہمارے سامنے بہت سے اہم نکات پیش کرتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:-

(۱) سودیشی تحریک ہندوستان کے لئے کیا ہر ملک کے لئے جس کے اقتصادی اور سیاسی حالات ہندوستان کی طرح ہوں مفید ہیں۔ کوئی ملک اپنے سیاسی حقوق کو حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ پہلے اس کے اقتصادی حالات درست نہ ہو جائیں۔ ہمارے اہل الرائے "سیاسی آزادی سیاسی آزادی" پکار رہے ہیں مگر کوئی شخص اس باریک اصول کی طرف توجہ نہیں کرتا کہ سیاسی آزادی کے شرائط میں سب سے بڑی شرط کسی ملک کا اقتصادی دوڑ میں سبقت لے جانا ہے، یہاں تک اس کا جغرافی مقام اور دیگر قدرتی اسباب اس کے ممد ہوں۔ سیاسی آزادی کوئی معمولی چیز نہیں کہ بغیر دام دیئے مل جائے۔ انگلستان کی سرزمین کے ہر ذرے میں ان لوگوں کا خون چمکتا ہوا نظر آتا ہے جنہوں نے سیاسی حقوق کی خاطر اپنی جانیں قربان کیں۔ باغیوں کی طرح نہیں بلکہ ان لوگوں کی طرح جن کے دلوں میں اپنے وطن کے قانون اور اس کے رسوم کی عزت ہوتی ہے اور جو اپنے گراں قدر خون کے قطرے قانون کی تائید میں بہاتی ہیں، نہ اس کی تردید اور مخالفت میں۔ میرا تو یہ مذہب ہے کہ جو قوم خود آزادی کی دلدادہ ہو وہ اوروں کی آزادی کو رشک کی نگاہ سے نہیں دیکھ سکتی اور انگریزوں کی معاشرت دیکھ کر بھی میرے اس خیال کی تائید ہوتی ہے ہاں ہم لوگوں میں اس کی قابلیت ہونا ضروری ہے اور اس قابلیت کے پیدا ہونے کا سب سے بڑا سبب، جیسا کہ میں نے اوپر اشارہ کیا ہے، اقتصادی قوانین کو ایک مرکز پر جمع

کرنا ہے، جس کی طرف خوش قسمتی سے اب اہل وطن کو توجہ ہوئی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ بے وجہ جوش ہماری آرزو کو تاریک کر دیتا ہے اور ہم اس جوش میں ایسی طفلانہ حرکات کر دیتے ہیں جن کا مفید اثر کچھ نہیں ہوتا۔ اور جن کا نقصان دیرپا ہوتا ہے۔ بھلا یہ بھی کوئی عقل کی بات ہے کہ امریکہ اور جرمن کی چیزیں خرید و مگر انگلستان کی چیزوں کو ہندوستان کے بازار سے خارج کر دو۔ مجھ کو تو اس کا اقتصادی فائدہ کچھ نظر نہیں آتا۔ بلکہ انسانی فطرت کے محرکات پر غور کرو تو اس میں سراسر نقصان ہے۔ اس طریق عمل سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انگلستان سے ہم کو سخت نفرت ہے، نہ یہ کہ ہم کو ہندوستان سے محبت ہے۔ اپنے وطن کی محبت کسی غیر ملک کے مستلزم نہیں ہے۔ علاوہ اس کے اقتصادی لحاظ سے اس میں کچھ فائدہ نہیں ہے۔ مغربی خیالات اور تعلیم کی اشاعت سے اب ہماری ضرورت کا احاطہ وسیع ہو گیا ہے، اور پھر اسی میں بعض اس قسم کی ہیں کہ سر دست ہمارا اپنا ملک ان کو پورا نہیں کر سکتا۔ پھر میں نہیں سمجھتا کہ اس طفلانہ فعل سے سوائے اس کے کہ حکام کو خواہ مخواہ بدظن کیا جائے اور کیا فائدہ ہے۔ قطع نظر ان تمام باتوں کے ہزاروں چیزیں ایسی ہیں کہ ہمارا ملک بعض جوہری خصوصیت اور دیگر قدرتی اسباب کے عمل کی وجہ سے ان کو ارزاں نرخ پر تیار نہیں کر سکتا۔ اس بات کی کوشش کرنا کہ ہماری ساری ضروریات اپنی خصوصیات سے پوری ہو جایا کریں۔ سراسر جنون ہے۔ واقعات کے لحاظ سے دیکھو تو یہ بات کسی ملک کو نہ اب نصیب ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ بات ممکن بھی ہو جائے تو اس میں میرے خیال میں بجائے فائدے کے نقصان ہے جس کی مفصل تشریح اس مقام پر نہیں ہو سکتی۔

سودیشی تحریک کو عملی صورت دینے کے لئے میری رائے میں ان باتوں کا لحاظ ضروری ہے:

(الف) وہ کون سی مصنوعات ہیں جو اس وقت ملک میں تیار ہو رہی ہیں اور ان کی کمیت اور کیفیت کیا ہے۔

(ب) وہ کون سی مصنوعات ہیں جو پہلے تیار ہوتی تھیں اور اب نہیں ہوتیں۔

(ج) وہ کون کون سی مصنوعات ہیں جن کو ہم خصوصیت سے عمدہ اور ارزاں تیار کر سکتے ہیں۔

(د) ملک کے صوبوں یا دیگر قدرتی حصص کے لحاظ سے وہ کون کون سے مقام ہیں جو بعض اسباب کی وجہ سے خاص خاص مصنوعات کے لئے موزوں ہیں۔

(ھ) تخمیناً کس قدر سرمایہ زیورات وغیرہ کی صورت میں معطل پڑا ہے۔ اور اس کو استعمال میں لانے کے لئے کی غرض سے۔

میری رائے میں اس تحریک کی کامیابی سے مسلمانوں کو ہر طرح فائدہ ہے۔ ایک صاحب نے کسی اخبار میں یہ خط چھپوایا تھا کہ مسلمانوں کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ عام طور سے مسلمان زراعت پیشہ ہیں۔ ان کا یہ ارشاد شاید پنجاب کی صورت میں صحیح ہو۔ تاہم یہ کہنا کہ مسلمان زراعت پیشہ ہیں، اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ سودیشی تحریک کی کامیابی سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ اگر مصنوعات سستی ہوں (جو بالآخر اس تحریک کی کامیابی کا نتیجہ ہوگا) تو خریدنے والوں کو بھی فائدہ ہے اور بیچنے والوں کو بھی۔ مسلمان خواہ بیچنے والے ہوں خواہ خریدنے والے، ہر طرح فائدے میں ہیں۔ ہاں اگر بیچنے والے ہیں تو ان کو فائدہ ہے، اور یہ کون کہتا ہے کہ وہ بائع نہیں۔

(۳) اگر صبر و استقلال سے کام کیا گیا تو اس تحریک میں ضرور کامیابی ہوگی۔ دوراندیشی تمام کامیابی کا راز ہے۔ ایک

حد تک تو اس تحریک کے مطابق ملک میں عمل درآمد ہو رہا ہے۔ اس عمل کی توسیع کی ضرورت ہے جو اس صورت میں ممکن ہے کہ عمدہ اور ارزاں مصنوعات پیدا کر کے گراں اور ظاہری نمائش والی چیزوں کو ملک سے نکالو۔ مقدس عہد لینا کہ ہم خارجی ممالک کے مصنوعات کا استعمال نہ کریں گے۔ اور جوش میں آ کر انگریزی کپڑے کے کوٹ آگ میں پھینک دینا ایک طفلانہ فعل ہے۔ جو اقتصادی لحاظ سے غیر مفید اور سیاسی لحاظ سے مضر ہے۔ اگر اس تحریک سے ہندو اور مسلمانوں میں اتحادِ اغراض پیدا ہو جائے اور رفتہ رفتہ قوی ہو جائے تو سبحان اللہ اور کیا چاہیئے۔ ہندوستان کے سوئے ہوئے نصیب بیدار ہوں اور میرے دیرینہ وطن کا نام جلی قلم سے زندہ اقوام میں لکھا جائے۔

والسلام
محمد اقبال (۱۹۰۶ء)

کیا وسائل اختیار کئے جائیں۔

ان تمام امور کا لحاظ رکھ کر عملی کام شروع کرنا چاہیئے۔ ممکن ہے کہ ابتدا میں ناکامی کا سامنا بھی ہو۔ مگر کوئی بڑا کام سوائے قربانی کے نہیں ہوا کسی ملک کے اقتصادی حالات کا درست ہونا تھوڑے عرصے کا کام نہیں ہے۔ اس میں صدیوں کی ضرورت ہے۔ ہم نقصان اٹھائیں گے تو ہماری آئندہ نسلیں فائدہ اٹھائیں گی۔ علاوہ اس کے مشترک سرمائے کی جماعتیں نہایت مفید ثابت ہوں گی، خصوصاً ہمارے ملک میں جہاں کے لوگ کم سرمایہ رکھتے ہیں۔ سرمائے کے بہترین نتائج اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب اس کی مقدار بڑی ہو۔ مگر عملی لحاظ سے کامیاب ہونے کے لئے سب سے بڑی ضرورت اصلاح اخلاق کی ہے۔ لوگوں کو ایک دوسرے پر اعتبار کرنا سکھاؤ، ان کے اسرافی عادات پر نکتہ چینی کرو۔ اور ان کے دل پر یہ امر نقش کرو کہ انسان کی زندگی کا مقصد خود غرضی کے پردے میں بنی نوع انسان کی بہتری کی جستجو کرنا ہے۔

افسوس ہے کہ میں جیسا چاہتا تھا ویسا جواب نہیں لکھ سکا۔ کچھ اس خیال سے کہ زیادہ تعویق مناسب نہ ہوگی۔

(۲) سیاسی حقوق کے حصول کی دوسری بڑی شرط کسی ملک کے افراد کے اغراض کا متحد ہونا ہے۔ اگر اتحاد اغراض نہ ہوگا تو قومیت پیدا نہ ہوگی۔ اور اگر افراد قومیت کے شیرازے سے ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ نہ ہوں گے تو نظام قدرت کے قوانین ان کو صفحۂ ہستی سے حرفِ غلط کی طرح مٹا دیں گے۔ قدرت کسی خاص فرد یا مجموعۂ افراد کی پروا نہیں کرتی۔

مگر رونا تو اسی کا ہے کہ لوگ اتفاق اتفاق پکارتے ہیں اور عملی زندگی اس قسم کی اختیار نہیں کرتے جس سے ان کے اندرونی رجحانات کا اظہار ہو۔ ہم کو قال کی ضرورت نہیں ہے۔ خدا کے واسطے حال پیدا کرنے کی کوشش
ب دنیا میں صلح کرانے کے لئے آیا ہے نہ کہ جنگ

یہ تو تھے اقبال ایک ماہر معاشیات، ایک سیاسی ناظر، ایک محب وطن اور مرد نکتہ داں کی حیثیت سے۔ اب ان کی روشن خیالی اور وسیع النظری کی طرف آیئے۔ ہم جانتے ہیں کہ اقبال کو اردو سے عشق تھا۔ اس سلسلہ میں ان کا یہ ارشاد کون نہیں جانتا کہ ؎

گیسوئے اردو ابھی منت پذیر شانہ ہے
شمع یہ سودائی دلسوزیٔ پروانہ ہے

اس لئے جو بھی اس شمع کا پروانہ اور شانہ کش ہوا ان کی نظر میں عزیز تھا چنانچہ ۱۹۱۵ء میں جب منشی پریم چند کی کہانیوں کا مجموعہ 'پریم پچیسی' طبع ہوا تو انہوں نے اس کی بڑی فراخدلی سے داد دی۔

اوران کی رائے اس کتاب کے ایک اشتہار مطبوعہ "الناظر" (لکھنو) ستمبر ۱۹۱۵ء میں بطور خاص شائع ہوئی۔ اشتہار کے الفاظ یہ ہیں:۔

" اُردو کے زندۂ جاوید شاعر حضرت اقبال نے اپنے ایک خط میں "پریم پچیسی" کے مصنف کو تحریر فرمایا ہے کہ:

" آپ نے اس کتاب کی اشاعت سے اُردو لٹریچر میں ایک نہایت قابل قدر اضافہ کیا ہے۔ چھوٹے چھوٹے نتیجہ خیز افسانے جدید لٹریچر کی اختراع ہیں۔ میرے خیال میں آپ پہلے شخص ہیں جس نے اس دقیق راز کو سمجھا ہے اور سمجھ کر اس سے اہل ملک کو فائدہ پہنچایا ہے۔ ان کہانیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف انسانی فطرت کے اسرار سے خوب واقف ہے اور اپنے مشاہدات کو ایک دلکش زبان میں ادا کر سکتا ہے"۔

اس سے ظاہر ہے کہ اقبال ایک فلسفی، ایک دانائے راز ہوتے ہوئے افسانہ کا بھی حقیقت سے کم ذوق نہیں رکھتے تھے اور اس کی باریکیوں کو بخوبی سمجھتے تھے۔

اقبال کے خطوط کے سلسلہ کی ایک کڑی وہ ہے جو انہوں نے وحید احمد صاحب مدیر "نقیب" (بدایوں) کو تحریر کئے۔ ان میں سے پہلا خط یہ ہے:۔

لاہور، ۴ ستمبر

مکرمی تسلیم

" نقیب" کے لئے دو تین اشعار

حاضر ہیں:۔

ازمن اے باد صبا گوئے بہ دانائے فرنگ
عقل تا بال کشوداست گرفتار تر است
برق را ایں بہ جگر می زند آں رام کند
عشق از عقل فسوں پیشہ جگر دار تر است
چشم جز رنگ گل و لالہ نہ بیند ورنہ
آنچہ در پردۂ رنگ است پدیدار تر است

مخلص

محمد اقبال

مدیر رسالہ، شیخ وحید احمد صاحب کی اطلاع کے مطابق؛ جو ہنوز حیات ہیں، نقیب مارچ ۱۹۱۹ء کو جاری ہوا تھا۔ پھر سال بھر بند رہ کر ۱۹۲۱ء میں دوبارہ نکلا اور سال بھر کے اندر ہی مر گیا۔ یہ رسالہ فروری ۱۹۱۹ء میں جاری ہوا اور اپریل ۱۹۲۲ء میں اس کا آخری نمبر نکلا۔ اقبال کا مرقومہ بالا خط بطور عکس تحریر طبع ہوا۔ اس میں جو اشعار درج ہیں ان ہی کے بارے میں اقبال نے اپنے ایک مکتوب محررہ ۱۱ ستمبر ۱۹۱۹ء میں سید سلیمان ندوی مرحوم کی ایک فرمائش کے جواب میں لکھا تھا کہ:۔

" انشاء اللہ معارف کے لئے کچھ نہ کچھ لکھوں گا۔ کئی ماہ کے بعد صرف تین شعر ہوئے تھے۔ نقیب کا عرصے سے تقاضا تھا، اس کے لئے بھیج دیئے۔ (اقبال نامہ ۱/۱۰۱)

یہ تین شعر بعد میں "پیام مشرق" کے اس حصہ کی پہلی نظم "پیام" کے ابتدائی اشعار قرار پائے جو "نقش فرنگ" کے نام سے موسوم ہے۔ اور جس میں اقبال نے اہل مغرب کو مخاطب کرتے ہوئے اپنا مخصوص پیغام دیا ہے۔ یہ کہ نوع انسان کی نجات عقل نہیں بلکہ عشق سے ہے۔ فلسفہ و حکمت بجائے خود کتنے ہی مفید اور اہم کیوں نہ ہوں، ان کا تمام حیات انسانی پر حاوی ہو جانا ان تمام خرابیوں کی جڑ ہے جن کا مغربی معاشرہ شکار ہے۔ اور جس کا نتیجہ تباہی و بربادی کے سوا اور کچھ نہیں۔ "پیام" میں اس مرکزی خیال کو پھیلا کر پیش کیا گیا جس سے اس بات پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ شاعر کا ذہن بالعموم کیسے کام کرتا ہے۔ وہی بات جو کبھی ایک چھوٹا سا نکتہ ہوتی ہے بعض اوقات صرف ایک دو شعروں ہی میں ادا ہو کر رہ جاتی ہے اور کبھی بسیط نظم

کی شکل اختیار کرتی ہے۔ تہذیبِ مغرب کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر سب سے زیادہ شرح و بسط اور وضاحت کے ساتھ، مدلل طور پر اسی نظم میں ظاہر ہوا ہے۔

صحافتی ضرورتیں تو ہیہم ہیں، مسلسل ہیں۔ ایک سیلِ رواں جو کسی کے روکے نہیں رکتا۔ اس لئے مدیر "نقیب" نے غالباً مزید کلام کی فرمائش کی ہوگی۔ اس وقت اقبال علیل بھی تھے اور مصروف بھی۔ اس لئے معذرت چاہی گئی ہیں۔

لاہور۔ ۱۸؍نومبر ۱۹۱۹ء

مکرم بندہ۔ السلام علیکم

آپ کے دونوں خط مل گئے تھے۔ پہلے خط میں کوئی ایسی بات نہ تھی جس کا جواب جلد دیا جائے۔ دوسرا خط ملا تو میں بخار کی وجہ سے صاحبِ فراش تھا۔ اب کچھ افاقہ ہے۔

افسوس ہے کہ کوئی شعر اس وقت لکھا ہوا موجود نہیں، مشاغل اجازت نہیں دیتے کہ جب چاہوں ادھر توجہ کر سکوں اور فکر کر کے کچھ شعر لکھ لوں۔

مخلص

محمد اقبال۔ لاہور

ایک اور خط بظاہر اس کے بعد کا لکھا ہوا ہے۔ کیونکہ اس میں بیماری سے شفا پانے کا ذکر ہے۔ مگر معلوم نہیں کیوں، اس پر ایک دن پہلے کی تاریخ ہے۔ غالباً مکتوب نگار نے اقبال سے اپنے حالاتِ زندگی۔ بھیجنے کی فرمائش کی تھی۔ جس کی وہ تعمیل نہ کر سکے۔ ان کا یہ ارادہ کہ وہ اپنے حالات قلمبند کریں پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکا۔ پچھلے خط کی طرح اس خط کے آخر میں 'لاہور' دوبارہ تحریر نہیں۔

لاہور، ۱۷؍نومبر ۱۹۱۹ء

مخدومی۔ السلام علیکم

نوازش نامہ مل گیا ہے جس کے لئے سراپا سپاس ہوں خدا کے فضل و کرم سے اب بالکل اچھا ہوں۔ میری زندگی میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں جو اوروں کے لئے سبق آموز ہو سکے۔ ہاں تدریجی خیالات کا تدریجی

انقلاب البتہ سبق آموز ہو سکتا ہے۔ اگر کبھی فرصت مل گئی تو لکھوں گا۔ فی الحال اس کا وجود محض عزائم کی فہرست میں ہے۔

مولانا اکبر کا خط مجھے دہلی سے آیا تھا۔ اگر وہ کچھ روز وہاں ٹھہرتے، تو میں ان کی زیارت کے لئے آ جاتا۔

مخلص

محمد اقبال

یہ دونوں خط "نقیب" میں شائع نہیں ہوئے بلکہ ایک اور رسالہ "نیرنگ" یا "نیرنگستان" میں طبع ہوئے۔ جو سعداللہ خاں عیش کی زیرِ ادارت شائع ہونا شروع ہوا تھا اور ان کی زندگی کے ساتھ ہی ۱۹۲۳ء میں ختم ہو گیا۔ اس سے پہلے وہ ماہنامہ "تہذیب" نکال چکے تھے۔ گلزارِ نسیم پر چکبست و شرر میں جو مباحثہ چلا اور اس میں جن جن رسالوں نے حصہ لیا ان میں سے ایک یہ بھی تھا۔ جن لوگوں کو یہ معرکہ یاد ہے انہیں تہذیب بھی یاد ہوگا۔ جو ستمبر ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۷ء تک چلا اور ۱۹۰۸ء میں اس کی جگہ "نیرنگ" نے لے لی۔ عیش کے بعد ان کے بیٹے عزیزاللہ خاں نے ۱۹۲۵ء میں مرحوم "نیرنگ" کو پھر زندہ کیا اور عشرت رحمانی کے تعاون سے اسے ۱۹۲۹ء کے آخر تک رام پور سے شائع کرتے رہے۔ جنوری ۱۹۳۰ء سے یہ رسالہ دلّی چلا گیا اور عشرت رحمانی اس کے باقاعدہ ایڈیٹر ہو گئے۔ ۱۹۳۴ء تک اس کا یہی نام رہا۔ لیکن ۱۹۳۵ء میں "نیرنگ" سے "نیرنگستان" ہو گیا۔ کم سے کم ۱۹۳۶ء تک نیرنگ کا یہ نیا روپ چلتا رہا۔ غالباً یہ ۱۹۳۶ء ہی میں ختم ہو گیا۔ ادیبِ وحید احمد کے نام جن خطوط کا حوالہ دیا

گیا ہے۔ ان میں سے آخری دو "نیرنگستان" ہی سے لئے گئے
ہیں۔ جو اس کے ۱۹۳۵ء کے سالنامہ میں شائع ہوئے تھے۔ یہ
دونوں خط اور نیز وہ جن کا ذکر ہم ابھی کریں گے، متن کی حد
تک اس سے پہلے "اقبال نامہ" (جلد اول) مرتبہ عطاء اللہ میں آ چکے
ہیں۔ لیکن غلطی سے مکتوب الیہ عشرت رحمانی کو قرار دیا گیا ہے
جس سے متن اپنے مطالب میں کچھ کا کچھ ہو جاتا ہے۔ اصل
مکتوب الیہ کی نشان دہی کے لئے یہ صراحت از بس ضروری ہے
جس سے ان خطوط کا حقیقی پس منظر واضح ہو جاتا ہے۔ عشرت صاحب
کے بارے میں اس لئے مغالطہ ہوا کہ انہوں نے ان خطوط کو اپنے
رسالے میں پہلی بار چھاپا تھا۔

ملک و ملت کی بیداری کے باب میں اقبال کے کلام نے
جو اہم کردار ادا کیا ہے، اس کے دہرانے کی ضرورت نہیں۔ اس
وقت کی سیاسی فضا؛ خلوت و جلوت اور جلسہ و جلوس میں ہر جگہ
اقبال کا چرچا تھا اور اس مغنی آتش نفس نے قوم کے تن مردہ میں
ایک نئی روح پھونک دی تھی۔ وحید احمد کے نام آخری دو خطوط
سے جن کو یہاں پیش کیا جا رہا ہے، اقبال کے فیضان ہی کا سوال
ابھرتا ہے۔ اور ان کے فکر و خیال پر روشنی پڑتی ہے۔ یعنی یہ
کہ وہ جو کچھ کر رہے تھے پیمبرانہ ذوق و شوق اور جوش و خروش ہی
سے کر رہے تھے۔ اور وہ حقیقی معنوں میں ؎

در دیدۂ معنی نگراں حضرت اقبال
پیغمبرئے کرد و پیمبر نتواں گفت

کے مصداق تھے۔ اگرچہ اس کار خیر میں داد و تحسین سے بالکل بے نیاز
تھے۔ اگر انہیں کوئی غرض تھی تو صرف فکر تعمیر آشیاں سے اور ان کے
دل و دماغ میں تمام تر یہی احساس کارفرما تھا کہ:

نغمہ کجا و من کجا، ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

بہر حال اقبال کو بیداریٔ ہندوستان کی تاریخ میں جو حیثیت
حاصل ہے، اس کے پیش نظر یہ خط دلچسپی سے خالی نہیں:-

لاہور، ۳۰ر اگست ۱۹۲۱ء

مخدومی

تبدیل ہوا کے لئے شملہ چلا گیا تھا مگر وہاں جاتے
ہی طبیعت بگڑ گئی۔ چار پانچ روز کے بعد واپس آ گیا اب
خدا کے فضل سے کسی قدر اچھا ہوں۔

آپ کا حسنِ ظن میری نسبت بہت بڑھ گیا ہے۔
حقیقت میں، میں نے جو کچھ لکھا ہے، اس کی نسبت
دنیائے شاعری میں کچھ بھی نہیں، اور نہ کبھی میں نے
اس طرف SERIOUSLY توجہ کی ہے۔ بہر حال
آپ کی عنایت کا شکر گزار ہوں۔ باقی رہا یہ امر کہ موجودہ
بیداری کا سہرا میرے سر پر ہے یا ہونا چاہئے، اس کے متعلق
کیا عرض کروں مقصود تو بیداری سے تھا، اگر بیداریٔ ہندوستان
کی تاریخ میں میرا نام تک بھی نہ آئے تو مجھے قطعاً اس کا ملال
نہیں۔ لیکن آپ کے اس ریمارک سے مجھے تعجب ہوا۔
کیونکہ میرا خیال تھا کہ اس بات کا شاید کسی کو احساس
نہیں۔ مولوی ابوالکلام آزاد کے تذکرہ کا دیباچہ لکھنے
والے بزرگ نے جن الفاظ میں محمد علی، شوکت علی، اور
میری طرف اشارہ کیا ہے، ان سے میرے اس خیال کو
اور تقویت ہو گئی ہے۔ لیکن اگر کسی کو بھی اس کا احساس
نہ ہو تو مجھے اس کا رنج نہیں، کیونکہ اس معاملے میں خدا کے
فضل و کرم سے بالکل بے غرض ہوں۔

معلوم نہیں کونسا شعر آپ کے پاس امانت
ہے۔ بہتر ہے چھاپ دیجئے۔

مخلص

محمد اقبال (۱۹۲۱ء)

بعینہٖ یہی بات سید سلیمان ندوی مرحوم کے نام ایک خط

(اقبال نامہ ۱۱/۱۱۰ مورخہ ۱۰ نومبر ۱۹۱۹ء میں کہی گئی ہے۔
مولانا ابوالکلام کے تذکرہ کی اشاعت کو اس وقت ایک مہینہ ہوا ہوگا جب وحید احمد کے نام خط میں اس کا ذکر چھڑا۔ اس کے دیباچہ نگار مرزا فضل الدین احمد نے لکھا تھا:۔

الہلال کا سب سے بڑا کارنامہ جو ہمیشہ تاریخ ہند میں یادگار رہے گا، وہ پائیدار مذہبی انقلاب ہے جو یکایک مسلمانوں میں اس کی دعوتِ حق سے پیدا ہوگیا.... تعلیمیافتہ جماعت میں فدائے قوم محمد علی اور مسٹر شوکت علی خاں، اور ہمارے قومی شاعر ڈاکٹر اقبال کا ذکر کر دینا کافی ہے۔ ان دونوں اسلام پرستوں کو مذہب کی راہ اس نے دکھلائی.... ڈاکٹر اقبال کا مذہبی عقائد میں پچھلا حال جو کچھ سنا ہے اس کے مقابلے میں اب ان کی فارسی مثنویاں دیکھتے ہیں تو سخت حیرت ہوتی ہے۔ 'اسرار خودی' اور 'رموز بیخودی' فی الحقیقت الہلال ہی کی صدائے بازگشت ہیں۔" (تذکرہ۔ اشاعت اول/ر۔ ز)

اور یہ آخری نقش اس لئے اہم ہے کہ ہم منظوم کلام سے باہر منثور تحریر میں اقبال کے بعض بنیادی خیالات کا تذکرہ پاتے ہیں۔ اقبال بار بار کہتے ہیں کہ:

بگاڑا ہے تمیزِ ملت و آئیں نے قوموں کو

اور یہ کہ:

نسل، قومیت، کلیسا، خواجگی، تثلیث، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

جیسا کہ ہم جانتے ہیں، اقبال ملکی قومیت اور وطنیت (بحیثیت سیاسی تصور) کے سخت خلاف تھے۔ جس کا شدید احساس انہیں مغرب میں ہوا تھا۔ اس خط میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اور آخر میں دوسروں پر جس اثر کا ذکر کیا ہے، اس کا اندازہ قارئین پر موقوف ہے۔ یہ خط حسب ذیل ہے:۔

لاہور، ۷ ستمبر ۱۹۲۱ء

مخدومی۔ السلام علیکم

آپ کا والانامہ ملا، جس کے لیے سراپا سپاس ہوں۔

میرا خیال تھا کہ آپ کے پاس میرا کوئی اور شعر ہوگا۔ اس شعر میں کیا رکھا ہے۔ اگر آپ کو مضمون لکھنے کی زحمت گوارا ہی کرنا ہے تو ایک رباعی فارسی حاضر کرتا ہوں، اس پر لکھیئے، اور اس شعر کو نہ چھاپیئے اور اس پر مضمون لکھنے کا خیال ترک کیجئے۔

وہ رباعی مندرجہ ذیل ہے:۔

تو اے کودک منش خود را ادب کن
مسلماں زادہٗ ترکِ نسب کن
برنگِ احمر و خون و رگ و پوست
عرب نازد اگر ترکِ عرب کن

اس زمانے میں سب سے بڑا دشمنِ اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز اور ملکی قومیت کا خیال ہے۔ پندرہ[1] برس ہوئے، جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اس وقت میں یورپ میں تھا۔ اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔ یہ ایک طویل داستان ہے۔ کبھی فرصت ہوئی تو اپنے قلب کی تمام سرگزشت قلمبند کروں گا۔ جس سے مجھے یقین (ہے) بہت لوگوں کو فائدہ ہوگا۔ اس دن سے جب یہ احساس مجھے ہوا، آج تک برابر اپنی تحریروں میں یہ ہی خیال میرا مطمحِ نظر رہا ہے۔ معلوم نہیں میری تحریروں نے اور لوگوں پر اثر کیا یا نہیں کیا۔ لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اس خیال نے

---

[1] پہلے تیرہ لکھا پھر اسے کاٹ کے پندرہ کر دیا۔ (عکس تحریر)

میری زندگی پر حیرت انگیز اثر کیا ہے۔
زیادہ کیا عرض کروں امید ہے آپ کا مزاج
بخیر ہوگا۔

مخلص
محمد اقبال
۱۹۲۱ء

یہ بھی جوئے کہستاں کی دوسری موج۔ اور کچھ اسی پر
موقوف نہیں۔ یہ جوئے کہستاں ہے تو ایسی کتنی ہی دیدہ و نادیدہ
موجیں اور بھی ہوں گی جو وقتاً فوقتاً بروئے کار آتی رہیں گی ؎

گماں مبر کہ بہ پایاں رسید کار مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

"مجھے یقین ہے کہ باشندگانِ کشمیر بہت جلد اپنے معاملات سلجھا سکیں گے۔ اس بات کے لئے میں ہر لحظہ دست بدعا ہوں اور اللہ سے یہ دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے آپ کی مساعی کو بارآور کرے گا۔ لیکن جو مختلف جماعتیں سنا ہے کہ بن گئی ہیں۔ اور ان کا باہمی اختلاف آپ کے مقاصد کی تکمیل میں بہت بڑی رکاوٹ ہوگا۔ ہم آہنگی ہی ایک ایسی چیز ہے جو تمام سیاسی و تمدنی مشکلات کا علاج ہے۔ ہند کے مسلمانوں کے کام اب تک محض اس وجہ سے بگڑتے رہے۔ کہ یہ قوم ہم آہنگ نہ ہو سکی اور اس کے افراد اور بالخصوص علماء اوروں کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بنے رہے۔ بلکہ اس وقت ہیں۔ بہرحال دعا ہے کہ آپ کے ملک کو یہ تجربہ نہ ہو۔"

مکتوب اقبال بنام شیخ محمد عبداللہ (کشمیری)

۱۲ر اکتوبر ۱۹۳۳ء۔

خدنگ جستہ

رئیس مینائی

گماں مبر کہ بہ پایاں رسید کارِ مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

اقبال اور غالب ہمارے ادب کے دو ایسے جوہر ہیں جن کی یکتائی اور لازوال قیمت میں کبھی فرق نہیں آسکتا اس لئے ضرورت ہے کہ ان کے افکارِ گہربار کی حفاظت و صیانت بھی موجودہ نسل پوری تندہی اور خلوص کے ساتھ جو کہ زندہ و حساس قوموں کی نشانی ہے۔ اس سلسلے میں میں نے اقبال کے چند نوادر مسلم لائبریری بنگلور (ہند) سے جمع کئے ہیں اور آج کی صحبت میں پیش کرتا ہوں۔

ہیچ گہ ذوقِ طلب از جستجو بازم نہ داشت
دانہ می چیدم دراں روزے کہ خرمن داشتم

میں یہاں جن گوہر پاروں کو پیش کر رہا ہوں ان کی نوعیت مختلف ہے لیکن اس کے باوجود اقبال کے فکری ارتقا اور طریقہ کار کو سمجھنے میں اس سے کافی مدد ملے گی۔ سب سے پہلے میں علامہ مرحوم کی وہ آرا، پیش کرتا ہوں جو اجمالی حیثیت رکھتی ہیں لیکن اس اجمال میں بھی ایک تفصیل جلوہ گر ہے۔ یہ آرا بعض قدیم رسائل، کتب، متفرق مطبوعات میں بکھری ہوئی ہیں اور ان کا جمع کرنا مطالعہ اقبال کے سلسلے میں ایک اہم کام ہے۔

از تاک بادہ گیرم و در ساغر افگنم

اختر شیرانی نے اکتوبر ۱۹۲۵ء میں رسالہ "انتخاب" کا پہلا نمبر جب لاہور سے شائع کیا تو اس پر علامہ اقبال سے بھی رائے لی۔ نومبر کے شمارے میں ان کی رائے گرامی اس طرح شائع ہوئی ہے:

"رسالہ انتخاب کے لئے سراپا سپاس ہوں۔ ہونہار معلوم ہوتا ہے۔ یقین ہے ترقی کرے گا۔"

"اقبال نامہ" (حصہ اول مرتبہ شیخ عطاء اللہ ایم اے) میں محترمہ صغرا ہمایوں مرزا کے نام ڈاکٹر اقبال کے چار خط درج ہیں۔ جب محترمہ صغرا ہمایوں نے "سرگزشت ہاجرہ" کے نام سے دلچسپ اور سبق آموز قصوں کے پیرایہ میں اخلاقی و اصلاحی جواہرات کا ذخیرہ دفتر "عصمت" دہلی سے شائع کیا تو اس میں علامہ اقبال کی یہ رائے بھی درج تھی:

"سرگزشت ہاجرہ مستورات کے لئے نہایت مفید ہے۔ طرزِ بیان بھی سادہ اور موثر و دلکش ہے۔"

بنگلور اردو کے مراکز سے دور ہونے کے باوجود علم و ادب کی جو خدمات انجام دیتا رہا ہے وہ تاریخ ادب اُردو کے ضمن میں نظر انداز کرنے کے قابل نہیں بالخصوص یہاں کی مسلم لائبریری۔ جن کی خدمات کا اعتراف مشاہیر علم و فن نے بھی کیا ہے۔ یہاں کی کتاب الآرا میں ان تمام اکابر کی گرانقدر آرا بکمال حفاظت محفوظ ہیں۔ ڈاکٹر اقبال نے بھی ۱۹۲۹ء میں اپنے قدوم میمنت لزوم سے اس لائبریری کو نوازا تھا اور اپنی رائے گرامی اس طرح تحریر کی تھی:

"جنوبی ہندوستان کے مسلمان نوجوانوں اور خصوصاً بنگلور کے مسلمانوں میں اسلامی کلچر کی اشاعت کا پورا احساس پیدا ہو چکا ہے جس کو میں تمام ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے نیک فال تصور کرتا ہوں۔ میں سمجھتا ہوں کہ بنگلور مسلم لائبریری نے اس احساس کے پیدا کرنے میں بڑا حصہ لیا ہے، اور امید کرتا ہوں

کہ مستقبل قریب میں اس لائبریری کے اثر کا دائرہ اور بھی وسیع ہو جائے گا۔ اراکین کتب خانہ کو چاہئے کہ تاریخ میسور کی قلمی کتابوں کی طرف بالخصوص توجہ کریں۔"

شمس العلماء مولانا عبدالرحمٰن شاطر مدراس کے ایک بالغ نظر ادیب ممتاز شاعر اور فلسفی تھے۔ فلسفہ کو شاعری کے قالب میں ڈھالنا آپ کا طرۂ امتیاز تھا۔ آپ کی نظمیں فلسفۂ جدید اور مغربی سائنس کے دقیق اور معرکۃ الآرا مباحث پر مشتمل ہیں جن میں مذہب کے اہم مسائل پر محققانہ مجتہدانہ بحثیں بھی ہیں جن کی نسبت علامہ شبلی نے لکھا ہے کہ علمی مضامین کو نظم میں اس طرح ادا کرنا بڑی استادی کا کام ہے، اور آپ اس پر مبارکباد کے مستحق ہیں۔ آپ کا فلسفیانہ کلام "معارف" میں بڑے اہتمام سے شائع ہوتا رہا۔ مولانا شاطر مدراسی نے ایک طویل قصیدہ "اعجازِ عشق" کے نام سے شائع کرایا تھا۔ کتاب کے اختتام پر علاوہ اور اکابر علم و فن اور افاضل شعر و ادب کی آرا کے ڈاکٹر اقبال کی رائے بھی درج ہے جس میں ڈاکٹر صاحب نے اس "دکنی" شاعر کی بڑے والہانہ انداز میں تعریف کی ہے۔ علامہ اقبال کی رائے یہ تھی:-

"اس قصیدہ کا کچھ حصہ "مخزن" میں شائع ہو چکا ہے۔ اور پنجاب میں عموماً پسندیدگی اور وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ہمارے ایک کرم فرما جالندھر میں ہیں، میں نے سنا ہے کہ وہ اس کو نہایت پسند کرتے ہیں، اور اس کے اشعار کو انہوں نے اتنی دفعہ پڑھا ہے کہ اب ان کو وہ تمام حصہ جو مخزن میں شائع ہو چکا ہے ازبر یاد ہے۔ اکثر اشعار نہایت بلند پایہ اور معنی خیز ہیں، بندشیں صاف اور ستھری ہیں اور اشعار کا اندرونی درد مصنف کے چوٹ کھائے ہوئے دل کو نہایت نمایاں کرکے دکھا رہا ہے آپ کا اسلوبِ بیان واقعی نرالا ہے، اور آپ کی صفائی زبان آپ کے ہم وطنوں کے لئے سرمایۂ افتخار ہے۔ میرا تو یہ خیال تھا کہ آپ اصل میں ہندوستان کے رہنے والے ہوں گے، مگر یہ معلوم کرکے کہ آپ کی پرورش بچپن سے مدراس میں ہوئی ہے مجھے تعجب ہوا۔"

اب میں اقبال کی ان غزلوں اور نظموں کا تذکرہ کروں گا جو مخزن (لاہور) اور معارف (اعظم گڑھ) میں شائع ہو چکی ہیں، اور جن کے بعض اشعار اقبال نے اپنے مطبوعہ دواوین سے حذف و قلم زد کر دیئے ہیں اور بعض اشعار کو ہا دنیٰ تغیر یا تصرف اپنے مطبوعہ دواوین میں شامل بھی کیا ہے۔ در اصل ہمیں ان محذوف و متغیر اشعار سے اقبال کے فکری و فنی شعور و ارتقا کا پتہ چلتا ہے۔ مفکر مشرق نے اپنے فکری ارتقاء کی منزلیں کس طرح طے کیں اور ان کے افکار میں وسعت اور گہرائی و گیرائی کس طرح پیدا ہوتی رہی اس کا حال ان جستہ جستہ تحریروں سے لگایا جا سکتا ہے۔

در ایں میدان پُر نیرنگ حیران است دانائی
کہ یک ہنگامہ آرائی و صد کشور تماشائی

"مخزن" اگست ۱۹۰۸ء میں "جزیرہ سسلی" کے عنوان سے اقبال کی ایک نظم درج ہے۔ لیکن "بانگ درا" میں جو نظم "صقلیہ" (جزیرہ سسلی) کے عنوان سے شامل ہے وہ مخزن میں شائع شدہ نظم سے کچھ مختلف ہے۔ اب ان کا موازنہ کیجئے جو مطالعۂ اقبال کے طالب کے لئے بہت مفید ہے:

"مخزن":-

۱: یہ محل خیمہ تھا ان صحرا نشینوں کا کبھی
۲: شعلۂ جانسوز پنہاں جن کی تلواروں میں تھے
۳: زندگی دنیا کو جن کی شورشِ قُم سے ملی
مخلصی انساں کو زنجیرِ توہم سے ملی
۴: جس کے آوازے سے لذت گیر اب تک گوش ہے
وہ جرس کیا اب ہمیشہ کے لئے خاموش ہے

ب درا"؛ــ

۱: تھا یہاں ہنگامہ ان صحرا نشینوں کا کبھی
۲: بجلیوں کے آشیانے جن کی تلواروں میں تھے
۱: مردہ عالم زندہ جن کی شورشِ قُم سے ہوا
آدمی آزاد زنجیرِ توہم سے ہوا
۲: غلغلوں سے جس کے لذت گیر اب تک گوش ہے
کیا وہ تکبیر اب ہمیشہ کے لئے خاموش ہے

ظم کے یہ دونوں شعر" بانگ درا" میں موجود نہیں:

آفرینش جن کی دنیائے کہن کی تھی اجل
جن کی ہیبت سے لرز جاتے تھے باطل کے محل
مرثیہ تیری تباہی کا مری قسمت میں تھا
یہ تڑپنا اور تڑپانا مری قسمت میں تھا

"پیام عشق" کے عنوان سے ایک نظم "مخزن" اکتوبر ۱۹۰۸ء

ائع ہوئی اور یہی نظم" بانگ درا" میں بھی موجود ہے لیکن ایک
میں کچھ تغیر ہے، اس کا پتہ اس طرح چلتا ہے:

خزن":۔

فدائے ملت ہو یعنی آتش زنِ طلسم مجاز ہو جا

ـ درا ؛۔

فدا ہو ملت پہ یعنی آتش زنِ طلسم مجاز ہو جا

ر کا یہ شعر بھی" بانگ درا" میں موجود نہیں:

دیار خاموش دل میں ایسا ستم کش دردِ جستجو ہو
کہ اپنے سینے میں آپ پوشیدہ صورت حرفِ راز ہو جا

بانگ درا" میں "عبدالقادر کے نام" شامل ہے۔ مگر یہی نظم
ن" دسمبر ۱۹۰۸ء میں شائع ہو چکی تھی لیکن اس کے چند شعر" بانگ درا"
حذف کر دیئے گئے۔

پھونک ڈالا تھا کبھی دفتر باطل جس نے
حدت دم سے اسی شعلے کو پیدا کر دیں

تن آتش زدۂ شوق کو مانند سپند
قطع منزل کے لئے آبلۂ پا کر دیں
درد ہے سارے زمانے کا ہمارے دل میں
جنس کمیاب ہے آ نرخ کو بالا کر دیں
زاہد شہر کہ ہے سوختۂ طبعی میں مثال
خشک ہے اس کو غریق نم صہبا کر دیں
سنگ اس شاخ چنی ہم نے نشیمن کے لئے؟)
اپنے بے دردوں کو آمادۂ ایذا کر دیں

"بانگ درا" میں "نمود صبح" کے عنوان سے ایک نظم کے نو شعر درج ہیں، اور "باقیات اقبال" (مرتبہ سید عبدالواحد معینی ایم اے) میں اسی نظم کے اڑتیس شعر "حیدرآباد دکن، طلوع سحر" کے عنوان کے تحت درج ہیں۔ "مخزن" بابت جون ۱۹۱۰ء میں یہی نظم "شکریہ" کے عنوان سے اقبال کے تمہیدی شذرہ کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔ اس تمہیدی نوٹ کا مطالعہ آج بھی بڑا اہم معلوم ہوتا ہے:

"گذشتہ مارچ میں مجھے حیدرآباد دکن جانے کا اتفاق ہوا اور وہاں آستانۂ وزارت پر حاضر ہونے اور عالی جناب ہز اکسلنسی مہاراجہ سر کشن پرشاد بہادر

جی، سی، آئی، ای، یمین السلطنت پیشکار وزیر اعظم دولت آصفیہ المتخلص بہ شاد کی خدمت بابرکت میں باریاب ہونے کا فخر حاصل ہوا۔ ہز اکسلنسی کے نوازش کریمانہ اور وسعت اخلاق نے جو نقش میرے دل پر چھوڑا وہ میرے لوحِ دل سے کبھی نہیں مٹے گا، مزید الطاف یہ کہ جناب ممدوح نے میری روانگی حیدرآباد سے پہلے ایک نہایت لطف آمیز خط لکھا۔ اور اپنے کلام شیریں سے بھی شیریں کام فرمایا۔ ذیل کے اشعار اس عنایت بے غایت کے شکریہ میں دل سے زبان پر بے اختیار آگئے۔

انہیں زبانِ قلم کی وساطت سے جناب مہاراجہ صاحب بہادر کی خدمت میں پہنچانے کی جرأت کرتا ہوں"۔

"گورستانِ شاہی" کے عنوان سے ایک نظم "بانگ درا" میں شامل ہے مگر یہی نظم "مخزن" جون ۱۹۱۰ء میں اقبال کے شذرۂ تمہیدی کے ساتھ شائع ہوئی تھی، جب "بانگ درا" اور "مخزن" میں شائع شدہ نظموں کا موازنہ کیا تو دونوں میں مجھے تغیر نظر آیا بلکہ کچھ شعر "بانگ درا" میں حذف نظر آتے ہیں، بہرکیف پہلے وہ شذرۂ تمہیدی ملاحظہ فرمائیے۔ اقبال نے لکھا تھا

"حیدر آباد دکن میں مختصر قیام کے دنوں میں میرے عنایت فرما جناب مسٹر نذر علی حیدری صاحب بی۔ اے معتمد محکمہ فینانس جن کی قابل قدر خدمات اور وسیع تجربہ سے دولت آصفیہ مستفید ہو رہی ہے، مجھے ایک شب ان شاندار مگر حسرت ناک گنبدوں کی زیارت کے لئے لے گئے، جن میں سلاطین قطب شاہیہ سو رہے ہیں۔ رات کی خاموشی، ابر آلود آسمان اور بادلوں میں سے چھن کے آتی ہوئی چاندنی نے اس پُرحسرت منظر کے ساتھ مل کر میرے دل پر ایسا اثر کیا جو کبھی فراموش نہ ہوگا۔ ذیل کی نظم انہیں بے شمار تاثرات کا ایک اظہار ہے۔ اس کو میں اپنے سفر حیدر آباد کی یادگار میں مسٹر حیدری اور ان کی لئیق بیگم صاحبہ مسز حیدری کے نام نامی

سے منسوب کرتا ہوں جنہوں نے میری مہمان نوازی اور میرے قیام حیدر آباد کو دلچسپ ترین بنانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔"

اب وہ اشعار ملاحظہ فرمائیے جو بادنیٰ تغیر "مخزن" میں درج ہیں :

مخزن :-

۱: یعنی دھندلا سا جبینِ ماہ کا آئینہ ہے
۲: فطرتِ نظارۂ امکاں سراپا درد ہے
۳: گرچہ باغ زندگی سے گل بدامن ہے زمیں
۴: قیدیٔ زندانِ غم کا نالۂ شبگیر کیا
۵: یہ قمر جو ناظمِ عالم کا اک اعجاز ہے
پہنے سونے کی قبا محوِ خرامِ ناز ہے
۶: زندگی کی مے سے مینائے جہاں لبریز ہے
منظرِ حسرت بھی ہے کوئی تو حسن آمیز ہے

بانگ درا :-

۱: کچھ مکدر سا جبینِ ماہ کا آئینہ ہے
۲: باطنِ ہر ذرۂ عالم سراپا درد ہے
۳: رنگ و آبِ زندگی سے گل بدامن ہے زمیں
۴: دردمندانِ جہاں کا نالۂ شبگیر کیا
۵: چاند جو صورت گرِ ہستی کا اک اعجاز ہے
پہنے سیمابی قبا محوِ خرامِ ناز ہے
۶: زندگی سے یہ پرانا خاکداں معمور ہے
موت میں بھی زندگانی کی تڑپ مستور ہے

اور اسی نظم کے یہ اشعار "بانگ درا" میں حذف کر دیئے گئے۔

کہہ رہی ہے کوئی ایامِ کہن کی داستاں
چاندنی کرتی ہے میناروں سے کیا سرگوشیاں
صبح کے تارے پہ تھی مشرق کے رہزن کی نظر
وہ اڑا کر لے گیا آویزۂ گوشِ سحر
شب کے اختر دیدۂ خورشید سے ڈرتے ہیں یہ
بھیس شبنم کا بدل کر سیرِ گل کرتے ہیں یہ

رات یہ تاروں بھری ذوقِ نظر کی عید ہے
ریزہ ریزہ ٹوٹ کر پیمانۂ خورشید ہے

اُگتے ہیں شاخِ چمن سے شعلۂ بے سوزِ گل
رُوح کا فردوس ہے حسنِ نظر افروزِ گل
خندۂ طفلک سے ہے اس کی چمک محبوب تر
چھو نہیں سکتی اُسے صرصر کی موجِ پُرنظر

"فلسفۂ غم" کے عنوان سے ایک نظم "بانگِ درا" میں موجود ہے۔ یہی نظم پہلے مع شذرۂ تمہیدی، "مخزن" جولائی ۱۹۱۰ء میں شائع ہوئی تھی۔ آج اقبال کے شذرہ کے ساتھ اس نظم کو پڑھنے سے لطف دوبالا ہو جاتا ہے اور اس نظم کا پس منظر بھی قاری کو اچھی طرح معلوم ہو جاتا ہے:

" ذیل کے اشعار میں نے اپنے قدیم
دوست اور ہم جماعت میاں فضل حسین صاحب
بیرسٹر ایٹ لا، لاہور کی خدمت میں ان کے والد
بزرگوار کی ناگہانی رحلت کے موقع پر بطور
تسلی نامے کے لکھے تھے۔ اگرچہ میری تحریر پرائیوٹ
تھی اور اس کی اشاعت کچھ ضرور نہ تھی تاہم میں
چاہتا ہوں کہ یہ اشعار میاں صاحب موصوف
کے احبا اور معترفین تک بھی پہنچیں، جنہوں نے
اس موقع پر میاں صاحب موصوف کے ساتھ
اظہار ہمدردی کیا ہے۔"

مخزن:۔

گو بظاہر تلخیٔ دوراں سے آرامیدہ ہے
زندگی کا راز اس کی آنکھ سے پوشیدہ ہے

بانگِ درا:۔

کلفتِ غم گرچہ اس کے روز و شب سے دور ہے
زندگی کا راز اس کی آنکھ سے مستور ہے

"کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں" والی غزل "بانگِ درا" میں موجود ہے اور مدیر "مخزن" سر عبدالقادر (مرحوم) نے لکھا تھا کہ انجمن حمایت الاسلام لاہور کے کسی سالانہ جلسہ میں ڈاکٹر اقبال نے اپنی دلگداز آواز میں یہ غزل پڑھی اور حاضرین کے دلوں کو گرمایا اور اس غزل کے بعض اشعار میں علامہ موصوف نے ترمیم اور بعض کو سیاسی مصلحتوں کی بنا پر حذف کر دیا۔

مخزن:۔

۱: مرے جرمہائے سیاہ کو ترے عفوِ بندہ نواز میں
۲: نہ وہ غزنوی میں مذاق ہے نہ وہ خم ہے زلفِ ایاز میں

بانگِ درا:۔

۱: مرے جرمِ خانہ خراب کو ترے عفوِ بندہ نواز میں
۲: نہ وہ غزنوی میں تڑپ رہی نہ وہ خم ہے زلفِ ایاز میں

اسی غزل کے یہ دونوں شعر "بانگِ درا" میں حذف کر دیئے گئے ہیں:

کوئی آج مسلمِ خستہ جاں کو یہ جا کے میرا پیام دے
جو وطن ہے دشمنِ آبرو تو اماں ہے ملکِ حجاز میں
تجھے کیا سنائیے ہم نفیس ہمیں موت میں جو مزہ ملا
نہ ملا مسیح و خضر کو بھی وہ نشاطِ عمرِ دراز میں

"معارف" اعظم گڑھ اکتوبر ۱۹۱۹ء میں اقبال کی ایک نظم "پولیٹیکل گداگری" شائع ہوئی (غالباً یہ عنوان مولانا سید سلیمان ندوی کا انتخاب کیا ہوا تھا۔ کیونکہ اس کی جانب اقبال نے اشارہ کیا ہے: ملاحظہ ہو "مکاتیبِ اقبال" حصّہ اوّل) بعد میں یہی نظم "دریوزۂ خلافت" کے عنوان سے "بانگِ درا" میں شامل کی گئی ہے، لیکن "معارف" اور "بانگِ درا" دونوں کے پہلے شعروں میں بڑا تصرف ہوا ہے اور اسے بھی ہمیں اپنے مطالعہ میں رکھنا چاہئے:

معارف:۔

بہت آزمایا ہے غیروں کو تو نے
مگر آج ہے وقتِ خود آزمائی

بانگِ درا:۔

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے
تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی

غرض مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں اس طرح کی بہت سی چیزیں چھان بین کے دوران حاصل ہوتی رہتی ہیں، اور بعض احباب نے ان کو جمع کرنا بھی شروع کر دیا ہے۔ امید ہے کہ "ماہِ نو" اور دیگر مقتدر ادبی جرائد میں ان تبرکات اقبال کو منظر عام پر لایا جائے گا اور "ماہِ نو" نے جو سلسلے "کہکشاں" کی یہ امواج رواں پیش کرنے میں جو پہل ان چند رسالوں میں کی ہے اس کا سلسلہ دراز ہوتا جائے گا اور اس طرح ہماری کشتِ ادب کی سیرابی اور زیادہ تندہی کے ساتھ ہوتی رہے گی ؎

عصیانِ ما و رحمتِ پروردگارِ ما
این را نہایتے است نہ آن را نہایتے

"... سبحان اللہ! گرامی کے اس شعر پر ایک لاکھ دفعہ اللہ اکبر پڑھنا چاہئے۔ خواجہ حافظ تو ایک طرف مجھے یقین ہے فارسی لٹریچر میں اس پائے کا شعر کم نکلے گا۔ انسان کی بے نہایتی کا ثبوت دیا ہے۔ مگر اس انداز سے کہ موحد کی روح فدا ہو جائے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ایک معنی میں انسان بھی بے نہایت ہے اور یہی صداقت مسئلہ وحدت الوجود کی ہے شاعر نے اس حقیقت کو اس خوبی سے نمایاں کیا ہے کہ پڑھنے والے پر اسلامی حقائق کا انکشاف ہو جاتا ہے یہی کمال شاعری ہے جو الہام کے پہلو بہ پہلو ہے"

مکتوب اقبال بنام خان نیاز الدین خاں

۱۴ اکتوبر ۱۹۱۹ء

برگ و بار

منظر صدیقی

علامہ اقبالؒ کی تاریخ پیدائش کے سلسلے میں پچھلے دنوں کافی بحث رہی ہے۔ بالخصوص روزنامہ "انجام" (کراچی) میں۔ اس سلسلے میں کئی واضح شہادتیں ایسی موجود ہیں جن کے باعث اس موضوع پر کسی بحث کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس ضمن میں جن کتابوں کی طرف بالعموم رجوع کیا گیا وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ "سیرت اقبال" (پروفیسر محمد طاہر فاروقی)
۲۔ "جدید شعرائے اردو" (ڈاکٹر سید عبدالواحد)
۳۔ "چند بڑے ادیب" (سید عابد علی عابد)
۴۔ "تاریخ ادب اردو" (ڈاکٹر رام بابو سکسینہ)
۵۔ "تاریخ نظم و نثر اردو" (آغا محمد باقر)
۶۔ "جدید اردو شاعری" (عبدالقادر سروری)
۷۔ "شعرائے پنجاب" (نسیم رضوان)

ان حوالوں کے مطابق تاریخ پیدائش ۱۸۷۰ء، ۱۸۷۲ء، ۱۸۷۵ء اور ۱۸۷۶ء قرار پائی ہے۔ میں نے روزنامہ "انجام" میں لکھا تھا: علامہؒ کی تاریخ پیدائش کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے وہ میری نظر سے گزرا۔ کتاب "روزگار فقیر" بھی دیکھی۔ اس میں علامہ اقبالؒ کی تاریخ پیدائش کے متعلق ان کے صاحبزادے، ڈاکٹر جاوید اقبال نے تحقیق کرنے کے بعد جو کچھ لکھا گیا ہے وہ اس مسئلے کے لئے قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے، مگر احتیاط کے پیش نظر کہ شاید ان کی یہ تحقیق بھی ابھی نامکمل ہو میں نے فقیر سید وحید الدین صاحب کو ایک خط لکھا اور یہ معلوم کیا کہ تاریخ پیدائش کے سلسلے میں "روزگار فقیر" میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے معتبر و مستند ہونے کے متعلق رائے گرامی سے مطلع فرمائیں موصوف نے اپنے نومبر ۱۹۶۴ء کے عنایت نامے میں مجھے یہ جواب دیا:

"آپ نے "روزگار فقیر" کے متعلق اپنی رائے کا جو اظہار کیا ہے اس کے لئے بے حد ممنون ہوں۔ جہاں تک تاریخ پیدائش کا تعلق ہے یہ باب ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کے مشورے سے لکھا گیا ہے۔ اگر آپ غور سے پڑھیں تو اس امر کی وضاحت آپ کو اس میں مل جائے گی۔"

فقیر صاحب کے اس جواب کی اشاعت کے بعد بحث تو ختم ہو گئی اور ان کی تحقیق کو معتبر و مستند مان لیا گیا۔ "روزگار فقیر" میں ص ۲۲۹ پر درج ہے:

"حضرت علامہ اقبالؒ کی تاریخ پیدائش عام طور پر ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء بیان کی جاتی ہے۔ چنانچہ محکمۂ آثار قدیمہ نے ان کی لاہور اور سیالکوٹ کی رہائش گاہوں پر جو کتبے نصب کئے ہیں ان میں سن پیدائش ۱۸۷۳ء ہی لکھا ہوا ہے۔ اس طرح "بزم اقبال" نے جو کتاب "ذکر اقبال" کے نام سے شائع کی ہے اس میں بھی تاریخ پیدائش ۲۴ ذی الحجہ

۱۲۸۹ھ مطابق ۱۸۷۳ء بیان کی گئی ہے۔ مگر یہ تاریخ پیدائش درست نہیں اور ایک غلط فہمی کی بنا پر مشہور ہو گئی ہے۔ علامہؒ کی اصل تاریخ پیدائش ۳ ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ ہے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت خود ان کے بیانات ہیں۔ ۱۹۰۸ء میں انہوں نے ایک تحقیقی مقالہ "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" کے موضوع پر لکھا تھا۔ جس پر جرمنی کی میونخ یونیورسٹی سے انہیں پی ایچ ڈی کی ڈگری ملی تھی۔ مقالہ کی ابتدا میں جو تعارفی نوٹ ہے اس میں علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ

"میں ۳ ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ (۱۸۷۶ء) کو پیدا ہوا"

پھر ۲۲ سال کے بعد ۱۹۳۱ء میں جب انہوں نے انٹرنیشنل پاسپورٹ کے لئے درخواست دی تو اس میں بھی اپنا سن پیدائش ۱۸۷۶ء ہی درج کیا تھا۔ چنانچہ ان کے پاسپورٹ میں یہی سن پیدائش درج کیا گیا۔ یہ پاسپورٹ ڈاکٹر جاوید اقبال کے پاس اور اس کے عکسی نقول مصنف کے پاس محفوظ ہیں۔ حد یہ ہے علامہ کی وفات کو ابھی صرف ۴۵ سال ہی گزرے ہیں کہ ان کی تاریخ پیدائش سے متعلق غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے۔ چونکہ صحیح تاریخ کا تعین ضروری ہے لہٰذا عزیزم جاوید اقبال اور شیخ اعجاز احمد نے مجھے مشورہ دیا کہ "روزگار فقیر" کے نقش ثانی میں اس موضوع کا جائزہ لے کر اس غلط فہمی کو رفع کر دینا چاہیے اور واضح حقائق کی بنا پر شائع کر دینا چاہیے کہ: علامہ اقبال کی صحیح تاریخ پیدائش ۳ ذیقعدہ ۱۲۹۴ھ مطابق ۹ نومبر ۱۸۷۷ء بروز جمعہ ہے اور یہ کہ انہوں نے ۶۱ سال کی عمر پائی۔ ایک روایت کے مطابق ۶۱ اور ۶۳ سال کے درمیان وفات پانا عاشقان رسولؐ کا نشان امتیاز بھی رہا ہے۔" (روزگار فقیر ص ۲۴۳)

اس وضاحت سے ایک بہت بڑی غلط فہمی کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ تاریخ پیدائش کی صحت کے ساتھ یہ بھی بہتر ہے کہ تاریخ وفات بھی ہم اچھی طرح یاد رکھیں یعنی ۲۱۔ اپریل ۱۹۳۸ء

"ماہ نو" میں اشاعت کے لئے میں علامہ سیماب اکبر آبادی (مرحوم) کا وہ غیر مطبوعہ قطعۂ تاریخ بھی بھیج رہا ہوں جو آپ نے شاعر مشرق کی خبر وفات سن کر کہا تھا۔ وہ ٹونک کے ایک مشاعرہ سے واپس آئے تھے کہ علامہؒ کی خبر وفات پہنچی۔ آگرہ واپس آتے ہی یہ قطعہ لکھا گیا جو یادگار حیثیت رکھتا ہے۔

حرفِ دلنواز

ع۔ ع عباسی

"لاہور: ۱۲ر جنوری ۱۹۳۶ء عزیزی سیٹھ صاحب
آپ کے عنایت نامہ کا شکریہ جو مجھے ابھی چند دن پیشتر انگلستان میں مسلمانوں کے مطالبات کے سلسلے میں جو کچھ ہوا اس سے معذرت خواہ ہوں اور ابھی تک اس ذہنی کیفیت سے باہر نہیں نکل سکا ہوں۔ تجربہ نے مجھے یہ سکھایا ہے کہ بہت کم لوگ قابلِ اعتماد ہوتے ہیں۔
آپ کے مجوزہ وفد کے سلسلے میں مَیں اس وقت کچھ بھی نہیں کہہ سکتا۔ آپ کو معلوم ہوگا کہ لاہور میں جو کانفرنس منعقد ہو رہی ہے اس کی صدارت میں کر رہا ہوں۔ مسلمانانِ ہند کے مطالبات پر وزیرِ اعظم نے عملاً کچھ توجہ نہیں دی اس لئے مسلمانوں کو اب کیا کرنا چاہئے اس کے باب میں اپنے خیالات مَیں اس وقت محفوظ رکھتا ہوں۔ (محمد اقبال)"

یہ ہے حضرت علامہ کا خط۔ اس کا پس منظر دلچسپی سے خالی نہیں۔ آیئے ہم اس عہد کے سیاسی اور دیگر مشاہیر کی تحریروں اور تقریروں کی روشنی میں اس پر نظر ڈالیں۔ اصل خط (بزبان انگریزی) اسی شمارہ کے تصویری صفحات میں شامل ہے۔

مسلم ہند کی سیاسی جدوجہد کی داستان میں نہرو رپورٹ کا قضیہ بالخصوص قابلِ توجہ ہے کیونکہ اس رپورٹ نے ہی مسلمانوں کے ہوش کی آنکھیں کھولیں اور پوری طرح یہ بھیانک حقیقت سامنے آ گئی کہ اکثریت کے عزائم کیا ہیں اور وہ ہندوستان میں حکومت کا آئندہ ڈھانچہ کس شکل کا بنانا چاہتی ہے۔ اسے مسلم سیاست کا سب سے اہم موڑ بھی کہا جا سکتا ہے کیونکہ اس رپورٹ نے ہی ہمیں سمجھایا کہ ہندوستان میں خاندار تاروں کا ایک باڑہ بنا کر مسلم اقلیت کو اس میں مقید رکھنے کی تیاریاں کی جا رہی ہیں۔ یہ وہ عہد تھا جب مسلم اکثریت کے علاقے یہ مطالبہ کر رہے تھے کہ سندھ کو بمبئی سے علیحدہ کیا جائے اور کم ترقی یافتہ سرحدی صوبہ شمال مغربی کو دوسرے صوبوں کے مطابق اور مساوی حقوق دیئے جائیں۔ جب یہ مطالبے تیز ہوئے تو اغیار نے اس سلسلے میں دو ایک قرار دادیں ایسی منظور کر دیں جو بہت ہی ہلکی اور غیر مؤثر تھیں اور انہیں بھی بڑی عیاری کے ساتھ سامنے لایا گیا۔ درحقیقت اس وقت ایک ایسا سیاسی کھیل کھیلا جا رہا تھا جو سراسر مسلم مفاد کے خلاف تھا۔ اور اس میں ایسے ایسے داؤں پیچ کھیلے جا رہے تھے کہ اس کی تفصیل پیش کرنے کا یہ موقع نہیں۔ مگر اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ مسلم زعماء بھی اس بات کو بھانپ گئے تھے کہ حیلہ تراشی کے ذریعے مسلمانوں کے مطالبۂ جداگانہ انتخاب کو ٹالا جا رہا ہے تاکہ مخلوط انتخاب کے لئے راہ ہموار کی جائے اور پھر اکثریت اقلیتوں پر مسلط ہو جائے۔ اسی طرح کا ایک داؤں یہ تھا کہ اگر سندھ علیحدہ صوبہ ہو جائے تو جنوبی ہند میں کنارہ کا علاقہ الگ کر کے ایک صوبہ بنایا جائے۔ غرض اسی طرح کی نت نئی چالیں چلی جا رہی تھیں۔

۱۹۲۸ء کا زمانہ آیا تو سائمن کمیشن کی آمد کا غلغلہ بلند ہوا اور یہ امید بندھی کہ شاید مسلمانوں کے حق میں کچھ آئینی تبدیلیاں رونما ہوں۔ مگر افسوس کہ اس وقت بھی مسلمانوں کی قوت مجتمع نہ ہوئی اور مسلم لیگ کے دو گروہ ہو گئے اور سائمن کمیشن کا بائیکاٹ بھی کیا گیا۔

پنڈت موتی لال نہرو نے اس سے فائدہ اٹھایا۔ اور گھما پھرا کر پھر نہرو رپورٹ کے نکات سامنے لے آئے۔ یہ بھی مسلمانوں کو کانگریس کا ہمنوا بنانے کے لئے ایک لاسہ تھا۔ مگر مسلمان زعماء اس باب میں اتنے غافل بھی نہ تھے اور مرکزی اسمبلی میں جب یہ باتیں اٹھیں تو بڑے معرکے کا رن پڑا اور مسلمان قائدین نے ۱۰ دسمبر ۱۹۲۸ء کو اپنے مؤقف کا دو ٹوک اعلان کر دیا۔ اس میں مسلم اراکین اسمبلی نے کہا تھا کہ ہم دل سے اس بات کے ضرور خواہاں ہیں کہ ملک کے لئے مکمل آئین طے پا جائے۔ مگر ساتھ ہی ہمیں یہ بھی نظر آ رہا ہے کہ اقلیتوں کے تحفظ کے لئے کوئی ضمانت نہیں دی جا رہی ہے اس لئے ہم حالات کی رفتار کا جائزہ لینے اور اپنا حق خود ارادیت محفوظ رکھنے میں حق بجانب ہیں۔

سیاسی کشاکش کا یہ سلسلہ ۱۹۳۰ء تک جاری رہا اور اس وقت یہ بات بالکل ظاہر ہو گئی کہ ہندوستان کے آئندہ آئین کا نقشہ وفاقی طرز پر ہوگا۔ اس کا لازمی نتیجہ ہوتا کہ مرکز صوبوں پر حاوی رہتا اور صوبوں کے وزراء مقننہ کے سامنے جوابدہ ہوتے۔ اُدھر گورنروں کو یہ اختیار دیا جا رہا تھا کہ وہ صوبوں کے وزراء منتخب کریں گے تاکہ صوبوں میں تشکیل وزارت کی جا سکے۔ گورنروں کو خاص خاص مواقع پر مداخلت کا حق بھی دیا گیا اور انہیں اقلیتوں کے تحفظ اور امن عامہ کی ذمہ داری بھی سونپی گئی۔ لیکن سندھ اور اڑیسہ کا معاملہ پھر کھٹائی میں ڈال دیا گیا تھا۔ صوبۂ سرحد کے لئے تجویز ہوا کہ اس کی ایک مجلس مقننہ بنادی جائے۔ مگر لطف کی بات یہ ہے کہ مرکز میں حکومت کس طرح متشکل ہوگی اس پر مصلحتاً سکوت اختیار کیا گیا۔

۱۹۳۰ء سے کچھ ہی عرصہ قبل غالباً ۱۹۲۹ء میں گاندھی جی نے "ذاتی سول نافرمانی" کا چکر چلایا اور جداگانہ انتخاب کے باب میں جو کامیابی کی کچھ امید نظر آتی تھی وہ پھر معدوم ہو گئی۔ ۱۹۳۰ء کے اوائل میں اس تحریک نے زور پکڑا۔ مگر مسلمانانِ ہند من حیث القوم اس افراتفری سے بالکل الگ رہے۔

یہی وہ زمانہ تھا جب کراچی میں مرکزی اسمبلی کے مشہور رکن، حاجی عبداللہ ہارون کے مکان پر مسلم رہنماؤں کا ایک بڑا اہم اجتماع ہوا جس میں مولانا محمد علی جوہر بھی تشریف لائے تھے اور اپنی گھن گرج آواز میں اعلان کیا تھا کہ جس طرح ہم انگریزوں کا ساتھ نہیں دے سکتے اسی طرح ہندوؤں کا بھی ساتھ نہیں دے سکتے۔ گاندھی جی کی یہ تحریک ہندوستان کی آزادی کے لئے نہیں ہے بلکہ وہ مسلمانوں کو ہندو مہاسبھا کا غلام بنادینا چاہتے ہیں۔

جیسا کہ عرض کیا، سائمن کمیشن شروع ہی سے ایک مضحکہ بن گیا تھا بلکہ حکومت برطانیہ خود بھی خاموش تماشائی بنی ہوئی تھی۔ آخر کار یہ حالات نے ایسا رخ اختیار کیا کہ ایک گول میز کانفرنس بلانے کی تجویز سامنے آگئی۔ طے ہو گیا کہ نومبر ۱۹۳۰ء میں اس کا اجلاس طلب کیا جائے مگر اس کے پہلے اجلاس کا کانگریس نے بائیکاٹ کر دیا لیکن پھر لارڈ ارون نے ذاتی طور پر گاندھی جی پر ڈورے ڈال کر انہیں شرکت کے لئے آمادہ کر لیا۔ اس کانفرنس میں بھی عجب عجب گل کھلے اور مسلم حقوق کی پامالی کو روکنے کے لئے کچھ نہ کیا جا سکا۔ یہاں بھی گاندھی جی نے نہرو رپورٹ کو گھما پھرا کر سامنے لانے کی کوشش کی مگر اقلیتوں کی طرف سے بڑا زبردست مقابلہ ہوا۔ مسلمانوں، پسماندہ اقوام (اچھوت) اور دیسی عیسائیوں نے مل کر ان تمام باتوں کو رد کر دیا اور گاندھی جی نے زچ ہو کر کہا کہ اگر ہندو مسلم اتحاد نہیں ہو سکتا تو کیا پھر آئین سازی کا کام بھی رک جائے گا؟ اس کی ذمہ داری مسلمانوں پر رہے گی۔ ہم کیوں ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہیں۔

گول میز کانفرنس اور اس کے بعد کے واقعات نے مسلمانوں کو بہت مایوس کر دیا تھا اور سر آغا خاں (مرحوم) نے مسلمانانِ ہند کی قیادت کا بیڑا اٹھایا اور "مسلم کانفرنس" کی بنا ڈالی گئی۔ اس کانفرنس کا سلسلۂ کار کچھ دنوں تو چلتا رہا مگر بہت سے زعماء جن میں نواب اسمٰعیل خاں کا نام خاص طور پر لیا جا سکتا ہے اس سے الگ ہو گئے۔ اس صورت حال کی اطلاع الحاج عبداللہ ہارون نے سر آغا خان کو ایک بحری تار کے ذریعے دی جس میں انہوں نے لکھا تھا کہ "نواب اسمٰعیل خان اور کچھ دوسرے حضرات اس بات کے خواہشمند نظر آتے ہیں کہ مسلمانوں کو آزاد چھوڑ دیں کہ وہ جس طرف بھی

جانا چاہیں چلے جائیں، اپنی جگہوں سے مستعفی ہونا چاہیں تو ایسا کرنے میں بھی آزاد ہوں یا پھر کانگریس کی گود میں کود پڑیں۔ ادھر برطانیہ نے بھی مسلمانوں کے مطالبات پورے نہیں کئے، اور اس وقت مسلمان بالکل بے سرو سامانی کے عالم میں ہیں۔ اس موقع پر اگر مسلمانوں کو صحیح رہنمائی حاصل ہو سکے تو انہیں راہ مل سکتی ہے۔ میں آپ کی رائے عالی معلوم کرنے کا متمنی ہوں کہ آپ کا رجحان کیا ہے اور ہمیں کیا کرنا چاہیئے ؟"

۱۲ رجنوری ۱۹۳۲ء کو سر آغا خان کا جواب بھی موصول ہو گیا۔ انہوں نے فرمایا تھا کہ: مسلمانوں کو باہم متحد ہونا چاہیئے۔ اسماعیل صاحب کا پتہ تحریر کیجیئے تاکہ میں ان سے بھی اپیل کر سکوں۔ ہم ، ایک اقلیت اگر غیر منظم رہے تو مستقبل کا اللہ ہی حافظ ہے .... گول میز کانفرنس کے ذریعے کوشش کرنی چاہیئے۔ کانگریس کے طریقہ کار خطرناک ہیں۔ کوئی شبہ نہیں کہ حب الوطنی کے نقطۂ نظر سے آئینی قدم اٹھانا بہتر اور محفوظ ہوتا ہے۔ مگر مسلمانوں کے مطالبات کے واسطے اتحاد لازم و شرط اولیں ہے۔ اس وقت ایک مسلم وفد کی ملاقات وائسرائے سے جلد از جلد ہونی چاہیئے۔ یہ بڑا مؤثر اور اہم اقدام ہو گا۔ بہتر ہے کہ مسلمانوں کے مطالبات ایک یادداشت کی شکل میں ان کی نظروں کے سامنے رکھ دئے جائیں۔ بنگال، پنجاب اور مقننہ کی خود مختاری کا اعلان بھی ضروری ہے، اسے فی الفور اہمیت ملنی چاہیئے۔ رہا مسلمانوں کے لئے مخلوط یا جداگانہ انتخاب کا معاملہ، تو اس کا یہ ہے کہ مسلمانوں کے قابل اعتماد نمائندے اور ہمدرد رائے دہندگان پر زیادہ سے زیادہ بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔ ان نکات پر اگر آپ کچھ کام کر سکتے ہیں تو بہتر ہے، میں بھی ساعی رہوں گا، اگر آپ متفق ہوں تو مطلع کیجیئے۔" (آغا خاں)

اسی قسم کی رائے خود قائد اعظم کی بھی تھی جنہوں نے لندن سے ۱۲ جنوری ۱۹۳۲ء کو حاجی عبداللہ ہارون کو لکھا تھا: مسلمانوں کو آپس میں متحد رہنا بڑا ضروری ہے، زور دیجیئے کہ وہ آئینی طریقۂ کار کو ہی بہتر سمجھیں اور یہی عین دانشمندی ہے۔ غیر آئینی تحریکوں میں الجھنا نہیں چاہیئے۔ صاف طور پر سمجھ لیجیئے کہ ہم مسلمان ذمہ دار حکومت کے خلاف نہیں ہیں بلکہ یہ چاہتے ہیں کہ ان کے حقوق و مطالبات کا پورا پورا تحفظ کیا جائے، افسروں اور انتہا پسندوں کے ہاتھ میں کھیلنا مناسب نہیں۔" (محمد علی جناح)۔

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے نواب اسمٰعیل خان نے اپنی علیحدگی کی وجوہ پر روشنی ڈالتے ہوئے حاجی صاحب کو لکھا تھا: "غالباً شفیع داؤدی صاحب نے میرے استعفیٰ کے متعلق وجوہ بیان کر دی ہوں گی ان کے علاوہ اور بھی وجوہ ہیں، بلکہ سنگین باتیں، بہرنوع میں اتنا ضرور محسوس کرتا ہوں کہ ہم نے مل جل کر کافی زبردست جدوجہد کی ہے تاکہ جماعت کا وقار و مقام برقرار رکھا جا سکے جو ان گزشتہ چند سالوں میں بڑی کاوش کے بعد پیدا ہوا ہے لیکن جہاں تک میں سمجھا ہوں اگر ہم سب مختلف الخیال حضرات مل کر ان باتوں پر غور کریں تو مسائل زیادہ روشن ہو کر سامنے آ سکیں گے۔ ہم نے اب تک جو کچھ بھی دیکھا ہے اس سے آپ بھی غالباً آگاہ ہوں گے۔ گول میز کانفرنس کے اراکین نے ہم کو کچل کر رکھ دیا ہے۔ اور ہم مسلمان ممبر بے فائدہ ہی اس کانفرنس کی طرف امید کی نظریں لگائے بیٹھے رہے۔ اس پر ایک ستم یہ بھی ہوا کہ صدر آغا خان صاحب نے مجلس عاملہ سے مشورہ کئے بغیر مسلم کانفرنس کو مسلم لیگ میں مدغم کرنے کی ضرورت پر زور دیا، اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اب کانفرنس ایک غیر متعینہ مدت کے لئے ملتوی کر دی گئی ہے۔ یہ صدر صاحب کی خود مختارانہ پالیسی ہی کہی جا سکتی ہے کہ مجلس عاملہ کے خلاف کارروائی کریں۔ غرض اس قسم کے معاملات اور بھی بہت سے ہوئے جن کی وجہ سے میں مسلم کانفرنس سے اپنا تعلق ختم کر رہا ہوں۔ میرا یہ بھی فیصلہ ہے کہ اس انتہائی نازک موقع پر حکومت برطانیہ کے ساتھ تعاون کرنا سخت مضر ہو گا۔ علاوہ ازیں یہ بھی ہے کہ کچھ نہیں کہا جا سکتا حکومت کس دن کانگریس سے محبت کی پینگیں بڑھانا شروع کر دے۔ جب ہم سے کچھ پوچھا ہی نہ جائے تو نتائج کی کیا امید۔ بلکہ میں تو یہاں تک عرض کرنے کی جرأت کروں گا کہ کانفرنس میں بعض ایسے معتدر حضرات بھی شریک ہیں جو اس موقع پر بھی حکومت

پر دباؤ ڈالنے کے حق میں نہیں، حالانکہ مسلم مطالبات کو منوانے کی شکل نکل سکتی ہے۔

نواب اسماعیل خاں کا یہ خط موصول ہوتے ہی حاجی عبداللہ ہارون نے ۱۳ جنوری ۳۲ء کو اس کا فوری جواب دیا: "۱ زینبیہ روڈ کراچی، میرے عزیز مکرم۔ میں اس موقع پر آپ کو دو مختلف تاروں کی نقول روانہ کرتا ہوں جن سے بہت سی باتیں واضح ہو جائیں گی۔ جہاں تک میرا تعلق ہے میں کافی غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ ۳۰ جنوری یا یکم فروری تک ہم ضرور وائسرائے سے ملاقات کا کوئی مناسب وقت مقرر کرالیں۔ سکریٹری کی حیثیت سے میں اس کا مجاز ہوں کہ ایک مسلم وفد کی ملاقات کے لئے وائسرائے سے رجوع کروں؟ ... میں اس سلسلے میں خط و کتابت کا اقدام کرنا چاہتا ہوں، پھر دیکھتے ہیں کہ حالات کا رخ کیا رہتا ہے۔ بہتر ہے کہ وائسرائے کے پاس ایک وفد کی شکل میں پہنچیں، دوسرے حضرات کو بھی شریک کیجئے۔ بلکہ میرا خیال ہے کہ ایک یادداشت مرتب کرلینا ہی بہتر ہوگا۔ اور اس ضمن میں باہمی مشاورت بھی ہونی چاہئے تاکہ وہ بھی شریک عمل رہیں۔ میں بذریعہ تار آپ کے جواب کا منتظر رہوں گا۔"

حاجی عبداللہ ہارون نے ۱۸ جنوری ۳۲ء کو ایک اور خط نواب اسماعیل خاں کو لکھا تھا اور وہ بھی اس سلسلہ کی ضروری کڑی ہے: "۱۴ تاریخ کو علی گڑھ سے آپ کا جو خط مجھے ملا تھا، مین باعثِ مسرت ہے۔ میں نے تفصیلات پر غور کیا اور اچھی طرح محسوس کیا ہے کہ آپ کے استعفیٰ کی وجوہ کیا ہیں۔ میں بھی اس بات سے متفق ہوں کہ گول میز کانفرنس میں دراصل ہماری قرارداد پر کوئی توجہ نہیں دی گئی اور یہ بھی کہ صدر مسلم کانفرنس سر آغا خاں نے جو اپیل شائع کی ہے اس کے بارے میں بھی ہم سے کوئی مشورہ نہیں لیا گیا۔ لہٰذا یہ صحیح ہے کہ ہم کہیں کہ مسلم کانفرنس کو کیوں آل انڈیا مسلم لیگ میں مدغم کر دیا جائے۔ بہرطور آپ کا فیصلہ سر آنکھوں پر، مگر اتنا ضرور عرض کروں گا کہ ملک کی سیاسی حالت روز بروز بدل رہی ہے۔ اس لئے جذبات پر قابو رکھتے ہوئے قربانی پیش کرنے کی ضرورت ہے تاکہ مسلمانوں کا شیرازہ بکھرنے نہ پائے۔ اس ضمن میں یہ بھی عرض ہے کہ گول میز کانفرنس میں بھی لوگ مجبور تھے۔ شاید ہم لوگ وہاں کی فضا سے پوری طرح آگاہ نہیں۔ اس وقت جو کچھ بھی کیا جا سکتا تھا وہ میری نظر میں ٹھیک ہی ہوا۔ سر آغا خاں کے باب میں تو میری زبان نہیں کھل سکتی، انہوں نے جو کچھ بھی کیا ہے اچھا ہی سمجھ کر کیا ہے اور خوب سوچ سمجھ کر۔ وہ وقت کے تقاضوں سے بخوبی آگاہ رہتے ہیں اور مسلمانوں کی طرف سے ان کی آنکھیں کبھی نہیں ہٹ سکتیں۔ وہ حقیقت میں مسلم مفاد کے لئے ہی سب کچھ کر رہے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم ان کے اقدام سے متفق نہ ہوں۔ اس پر نکتہ چینی بھی کی جا سکتی ہے مگر ہمیں کوئی ایسا قدم نہیں اٹھانا چاہئے جو انتشار پیدا کرے۔ معاف کیجئے گا، آج ان کی سی فکر و نظر کے لوگ جو مسلم کانفرنس کو میسر آسکیں کم ہی ہیں۔ ہم سب کو چاہئے کہ متحد رہیں۔ اگر ہمارا نظام بگڑ گیا تو ہم تتر بتر ہو جائیں گے۔ استعفے دے دئے گئے تو مسلمانوں کا مستقبل تاریک سمجھئے۔ مجھے توقع ہے کہ آپ اپنے فیصلہ پر نظر ثانی فرمائیں گے۔ گو میں خود بھی اس سے متفق ہوں کہ موجودہ حکومت مسلمانوں کے مطالبوں کو قبول کرنے کے لئے آمادہ نہیں۔ ادھر خود ہم میں ایسے اراکین بھی موجود ہیں جو ہمیں چھوڑ کر چلے جانے کی فکر میں ہیں۔ اگرچہ وہ تعداد میں زیادہ نہیں۔ اگر ہم اسی طرح الگ الگ ہوتے چلے گئے تو جانئے حکومت سے کوئی بھی مطالبہ نہ منوا سکیں گے۔ بلکہ عین ممکن ہے کانگریس اس جدوجہد میں پالا مار جائے۔ اس وقت عالم یہ ہوگا کہ ہمیں ایک گوشے میں پھینک دیا جائے گا اور دوسروں سے صلح کر لی جائے گی۔ ان سب باتوں کو سوچ کر یہی کہتا ہوں کہ اتحاد و یکجہتی کی مسلمانوں کو بڑی ضرورت ہے۔ یونہی ہم اپنا زوردار مطالبہ قبول کرا سکتے ہیں۔ مجھے امید ہے آپ ورکنگ کمیٹی کے اگلے اجلاس میں ضرور شریک ہوں گے تاکہ وہاں اپنا نقطۂ خیال پیش کر سکیں۔"

۱۳ جنوری ۳۲ء تک حاجی عبداللہ ہارون کو اس ضمن میں بہت سے خطوط موصول ہوئے۔ مسلمان مشاہیر میں سر شفاعت احمد خاں بھی تھے جن کے رجحانات ہم سب کو معلوم ہیں۔ لیکن اس سلسلے کی سب سے اہم کڑی علامہ اقبال کی رائے ہے۔ یہ حاجی عبداللہ ہارون کے نام ایک خط کی شکل میں ہے جو انہوں نے لاہور سے لکھا تھا۔

نغمہ کجا و من کجا

کرم حیدری

اقبال کا یہ شعر زبان زدِ خاص و عام ہے کہ ؎

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

اسی مضمون کے کئی اور اشعار بھی ہیں جن کے ذریعے علامہ مرحوم اس امر کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ ان کی شاعری کی بنیاد لفظ و بیاں پر نہیں، فکر و معنی پر استوار ہے۔ شعر سے ان کا مقصود الفاظ کی تصویر گری نہیں۔ معانی کی نقاب کشائی ہے۔ اس لئے انہیں دعوائے فن نہیں اور نہ وہ اپنے آپ کو خدائے سخن کہتے ہیں بلکہ وہ نغمے سے اپنی لاتعلقی کا اظہار کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اُن کے متعلق لکھنے والوں نے اُن کے فکر، تخیل فلسفہ اور پیغام کے متعلق تو بہت کچھ لکھا ہے۔ لیکن ان کے شاعرانہ فن کی طرف کم توجہ دی گئی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال کا کلام فکری نادرہ کاریوں کا بے بہا خزینہ ہے اور اس میں اسرار و رموز کے نہایت بیش بہا موتی بکثرت پائے جاتے ہیں۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ یہ موتی صناعانہ چابکدستی کے آئینہ دار بھی ہیں یا نہیں۔ شاعر بیک وقت غواص بھی ہے اور جوہری بھی۔ جب تک وہ فکر و تخیل کے موتیوں کو فنکارانہ چابکدستی سے جاذب نظر نہ بنائے، انہیں مقبولیت حاصل نہیں ہو سکے گی۔

اقبال کے کلام کو جو مقبولیت حاصل ہوئی ہے وہ اس کے حسن و خوبی کی ایک قوی دلیل ہے۔ اس دعوے پر دو قسم کے لوگ معترض ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو سرے سے اقبال کے کلام کی قبولیت عامہ کے منکر ہیں اور دوسرے وہ جو اس کو تسلیم تو کرتے ہیں۔ لیکن اُن کے نزدیک اس کی وجوہ حسنِ کلام کی بجائے کچھ اور ہیں۔ کہا جاتا ہے ان کے کلام میں فلسفے کی اتنی بھرمار ہے کہ عام آدمی کا ذہن اس کے معانی تک رسا نہیں ہو سکتا۔ بیشک اقبال نے اپنے کلام میں مسائلِ حیات پر زیادہ توجہ دی ہے اور ان کو پیش کرنے کے لئے فلسفیانہ اندازِ بیان بھی اختیار کیا ہے۔ لیکن یہ نہ تو خشک ہے اور نہ اوسط درجے کے پڑھے لکھے انسان کی رسائی سے باہر۔ پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کلام اقبال کی مقبولیت ہیئت کی رعنائی اور اسلوب کی دلآویزی سے زیادہ اپنی معنوی خوبیوں سے ہے یعنی انہوں نے جن مسائل کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے۔ وہ بذاتِ خود اہم اور لوگوں کی دلچسپی کا باعث ہیں۔ لہٰذا اس دور کے دوسرے شعرا کے مقابلے میں اُن کے کلام کو بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔

اگرچہ اس دلیل میں بہت وزن ہے لیکن محض موضوعات کی اہمیت کو مقبولیت کی اساس قرار دینا مبالغے سے خالی نہیں۔ موضوعات کی اہمیت بجائے خود مسلم اور زندگی سے قریبی تعلق کی بنا پر پڑھے لکھے لوگوں کا ان میں دلچسپی لینا درست، لیکن ان مسائلِ حیات پر بیسیوں دوسرے علما نے بھی قلم اٹھایا ہے اور جہاں تک تجزیۂ مسائل اور اُن کے حل پیش کرنے کا تعلق ہے۔

ان کا پورا پورا حق ادا کیا ہے۔ پھر بھی ان کی تصنیفات محض کتب خانوں کی الماریوں کی زینت بنی ہوئی ہیں اور بس۔ اس سے ظاہر ہے کہ حسنِ بیاں کے بغیر موضوعات کی اہمیت سے کچھ نہیں بنتا۔ یہ انسانی ذہن کی خصوصیت ہے کہ وہ کسی نہایت اہم مسئلے کو بھی اسی صورت میں قبول کرتا ہے جب اُس کا بیان دلنشیں انداز میں کیا جائے۔ خود قرآن حکیم جو کلام الٰہی اور سرتا سر دانش و حکمت کا چشمہ ہے اس لئے انسان کو براہِ راست متاثر کرتا ہے کہ اس میں حسنِ کلام بدرجۂ کمال موجود ہے۔

عظیم ادب وہی ہو سکتا ہے جس میں افادیت نمایاں ہو۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا ادب ہونا بھی ضروری ہے۔ ادب کی دوسری اصناف کے لئے بھی ادبیت شرط اولیں ہے۔ پھر شاعری میں تو جب تک شعریت نہ ہو افادیت اور مقصدیت بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے جس چیز کو لوگ ادب برائے ادب کہتے ہیں اُس میں بھی ایک مقصد ضرور ہوتا ہے یعنی ایسے ادب کی تخلیق جس میں ادبیت دوسرے تمام پہلوؤں سے زیادہ نمایاں ہو۔ یہ درست ہے کہ شعر و ادب انسان کی بنیادی ضرورتوں میں شامل نہیں۔ ہزاروں لاکھوں انسان ایسے ہیں جنہیں شعر و ادب سے قطعاً کوئی مس نہیں لیکن وہ نہایت مطمئن اور آسودہ زندگی بسر کرتے ہیں بلکہ اکثر و بیشتر اُن کی زندگی ادب سے شغف رکھنے والے لوگوں کے مقابلے میں مطمئن تر اور آسودہ تر ہوتی ہے۔ اگر شعر و ادب بنیادی ضرورت کی چیز ہوتی تو بھی اس میں حسن اور رنگینی کی ضرورت تھی کیونکہ ان سے ہماری بنیادی ضرورتیں بھی احسن طریقے سے سرانجام پاتی ہیں۔

اس سے ہم منطقی طور پر اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کوئی شاعر جتنا بڑا ہوگا اُس کے اشعار میں لفظ و صوت کا حُسن اتنا ہی جامع اور مکمل ہوگا۔ ہمارے تنقید نگار اقبال کو ایک بہت بڑا فلسفی، دانائے اسرارِ حیات، معلم خودی، مفکر اسلام اور حکیم الامت کہتے ہیں۔ لیکن اگر شاعر اقبال ان تمام حیثیات کی بہ نسبت زیادہ نمایاں ہے تو لازماً اُس کے کلام میں لفظ و صوت کا حسن بھی اوجِ کمال پر ہونا چاہئے۔

اقبال نے جہاں خطباتِ مدراس میں اپنا فلسفۂ حیات پیش کیا ہے۔ وہاں اس کی جھلکیاں اپنی شعری تخلیقات میں بھی پیش کی ہیں۔ ان کے مطالعے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ اقبال کا شمار دنیا کے بلند ترین شعرا میں ہے۔ اس لئے ان کے کلام میں حسنِ معنی کے ساتھ حسنِ صورت بھی نہایت اعلیٰ پیمانے پر ہونا چاہئے۔ انہوں نے خود کہا ہے کہ ؎

حُسن آئینۂ حق اور دل آئینۂ حسن
دلِ انساں کو ترا حُسنِ کلام آئینہ

اسی لئے انہوں نے شروع سے آخر تک فن کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا۔

کلام اقبال کا ایک نہایت دلکش پہلو شگفتہ و مترنم بحروں اور دلآویز و خوش آہنگ قافیوں اور ردیفوں کا انتخاب ہے۔ انہوں نے بحروں میں کوئی نئے تجربے نہیں کئے اور نہ کوئی نئے زحافات استعمال کرنے کی کوشش کی ہے۔ انہیں ایسا کرنے کی ضرورت بھی نہ تھی۔ نئے نئے تجربوں کی ضرورت اس لئے محسوس کی جاتی ہے کہ شاعر انفرادیت پیدا کرے۔ اقبال کی انفرادیت زیادہ تر ان کے جدید اور انوکھے موضوعات کی وجہ سے ہے۔ اس کے باوجود انہوں نے بحروں کے انتخاب میں نہایت فنکارانہ سوجھ بوجھ سے کام لے کر ایسی شگفتہ اور مترنم بحروں میں نظمیں اور غزلیں کہی ہیں کہ کلام میں خود بخود موسیقیت پیدا ہو جاتی ہے۔ عمدہ قوافی اس موسیقیت میں اور بھی اضافہ کرتے ہیں جو اچھی شاعری کی جان ہے۔

چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔ دیکھئے ان میں بحروں اور شگفتہ قافیوں نے کیا سماں باندھا ہے:۔

با نشۂ درویشی در ساز و دما دم زن
چوں پختہ شوی خود را بر سلطنتِ جم زن
گفتند جہانِ ما آیا بہ تو می سازد
گفتم کہ نمی سازد، گفتند کہ برہم زن

عقل است چراغِ تو؟ در راہگزارے نہ
عشق است ایاغِ تو؛ با بندۂ محرم زن

لخت بہ کاشمر کشا، کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں ببیں، لالہ چمن چمن نگر
دخترکے برہمنے، لالہ رخے سمن برے
چشم بروئے او کشا، باز بخویشتن نگر

ایں ہم جہانے آں ہم جہانے   ایں بیکرانے آں بیکرانے
ہر دو خیالے، ہر دو گمانے   از شعلۂ من موجِ دخانے
ایں یک دو آنے آں یک دو آنے   من جاودانے من جاودانے

صورت نہ پرستم من، بت خانہ شکستم من
آں سیلِ سبک سیرم ہر بند گسستم من
در بود و نبودِ من اندیشہ گماں ہا داشت
از عشق ہویدا شد ایں نکتہ کہ ہستم من
در دیر نیازِ من در کعبہ نمازِ من
زنار بدوشم من، تسبیح بدستم من

شاعری الفاظ کا طلسم ہے اور الفاظ و تراکیب کا حسن اور ان کا فنکارانہ استعمال ہی اس کو سحرِ حلال بنا دیتا ہے۔ درحقیقت کسی زبان میں کوئی دو لفظ پورے طور پر مترادف نہیں۔ کلام میں جہاں ایک لفظ کوئی معنی دے رہا ہے وہاں دوسرا لفظ مکمل طور پر وہی مفہوم ادا نہیں کرسکتا۔ باکمال ادیب ہر لفظ و ترکیب کے مزاج سے پوری طرح واقف ہوتا ہے۔

اقبال کے ہاں الفاظ کی یہ سحر آفرینی اوجِ کمال پر نظر آتی ہے۔ انہیں الفاظ پر اتنی قدرت ہے کہ انہوں نے بہت سے الفاظ کو نئے مفہوم عطا کئے ہیں۔ وہ فارسی محاورہ کا نہایت بے تکلفی سے استعمال کرتے ہیں۔ اور ایسی ایسی تراکیب پیدا کرتے ہیں۔ جنہیں سن کر اہلِ ایران بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ایک غزل کے چند اشعار سنئے:۔

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما
اے جوانانِ عجم جانِ من و جانِ شما
غوطہ ہا زد در ضمیرِ زندگی اندیشہ ام
تا بدست آوردہ ام افکارِ پنہانِ شما
تا سنانش تیز تر گردد فرو پیچیدمش
شعلۂ آشفتہ بود اندر بیابانِ شما

یہ غزل حافظ شیراز جیسے مسلم الثبوت استاد کی زمین میں لکھی گئی ہے۔ اور اہلِ نظر جانتے ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے کس قدر قریب ہیں:۔

اے فروغِ ماہِ حسن از روئے رخشانِ شما
آبروئے خوبی از چاہِ زنخدانِ شما
عزمِ دیدارِ تو دارد جان بر لب آمدہ
باز گردد یا برآید چیست فرمانِ شما
دل خرابی می کند دلدار را آگہ کنید
زینہار اے دوستاں جانِ من و جانِ شما

حافظ کی غزل کے چودہ قافیوں میں سے اقبال نے صرف ایک قافیہ "جان" استعمال کیا ہے۔ اور وہ بھی "جان من و جانِ شما" کی ترکیب لانے کے لئے۔ جس چابکدستی سے اقبال نے اسے استعمال کیا ہے اس کی داد نہیں دی جا سکتی۔

نظیری کی ایک مشہور غزل ہے:۔

گریز د از صفِ ما ہر کہ مردِ غوغا نیست   کسے کہ کشتہ نشد از قبیلۂ ما نیست

اس کے جواب میں اقبال کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیے:۔

زخاکِ خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست
تجلیٔ دگرے درخورِ تماشا نیست
نظر بخویش چناں بستہ ام کہ جلوۂ دوست
جہاں گرفت و مرا فرصتِ تماشا نیست
غلامِ ہمتِ آں رہروم کہ پا نگذاشت
بہ جادۂ کہ دراں کوہ و دشت و دریا نیست

الفاظ کا یہ فصیح اور فنکارانہ استعمال۔ اس کے بعد اُن کے ترنم اور رچاؤ سے شعر میں موسیقی پیدا کرنا ایسا ہنر ہے جو شعر کے حسن و تاثیر میں بے بہا اضافہ کرتا ہے۔ شعر کا پہلا تاثر اُس کا صوتی تاثر ہوتا ہے جو ہمارے وجدان کو براہِ راست متاثر کرتا ہے۔ اس سے ذہن شعر کے معنوی تاثر کو قبول کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ اقبال کے ہاں الفاظ کا ترنم بھی بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے :-

شوقِ غزل سرائے را رخصت ہاو ہو بدہ
باز بہ رند و محتسب بادہ سبو سبو بدہ
شام و عراق و ہند و پارس خوبہ نبات کردہ اند
خوبہ نبات کردہ را تلخیٔ آرزو بدہ
مردِ فقیر آتش است میری و قیصری خس است
فال و فرِ ملوک را حرفِ برہنۂ بس است

اسلوب میں اقبال اساتذۂ فارسی سے بہت متاثر ہیں۔ انہوں نے حافظ کے سحرِ بیان کو اپنا سحرِ کلام بنا لیا ہے۔ غزلوں پر غزلیں حافظ ہی کی زمینوں میں ہیں۔ چونکہ ان کا موضوع حافظ کے موضوع سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ اس لئے جو شخص حافظ کے کلام پر بھی نظر رکھتا ہے۔ وہ اقبال کی غزلوں سے خاص طور پر لطف اندوز ہوتا ہے۔ اقبال نے حافظ کی بعض غزلوں کی ردیفیں بدل کر ان کی زمینوں کو آسمانوں پر پہنچا دیا ہے۔ حافظ کی ایک مشہور غزل ہے :-

ایں خرقہ کہ من دارم در رہنِ شراب اُولیٰ

اقبال نے اسی زمین میں "اُولیٰ" کی جگہ "آخر" رکھ کر اُردو میں ایسی غزل لکھی ہے جو صوتی تاثر سے لبریز ہے :-

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر
اٹھتے ہیں حجاب آخر کرتے ہیں خطاب آخر
میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ اُمم کیا ہے
شمشیر و سناں اوّل طاؤس و رباب آخر

قدیم شعرا اپنے کلام میں صنائع بدائع کا اس قدر اہتمام کرتے تھے کہ یہ لفظی رعایتوں کا گورکھ دھندا بن کر رہ گئی تھی۔ یہاں تک کہ عرفی و نظیری جیسے معنی پرست شعرا بھی ان کا التزام کئے بغیر نہ رہ سکے، جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ شاعری میں جذبے کی کمی آ جاتی۔ اور شعر حسین الفاظ کا ایک ایسا نگارخانہ بن جاتا جو دیکھنے میں تو آنکھوں کو خیرہ کر دیتا۔ لیکن اس کے اندر کچھ بھی نہ ہوتا۔

اقبال کے ہاں جذبے کی فراوانی ہے۔ اس لئے صنائع بدائع کا التزام نہیں۔ الفاظ کی موسیقیت اور اُن کی دروبست کا لحاظ انہوں نے ہمیشہ رکھا ہے۔ نئی نئی تشبیہات و تراکیب کے علاوہ وہ محاکات و تلمیحات سے بھی بہت کام لیتے ہیں۔ محاکات کے لئے جس بلندیٔ تخیل کی ضرورت ہے اس سے وہ بدرجۂ اتم بہرہ ور ہیں۔ اور جس خوبی سے وہ قدرتی مناظر اور باطنی واردات کو خارجی پیکر عطا کرتے ہیں۔ اس سے محاکات کا پورا پورا حق ادا ہوتا ہے۔ تلمیحات کے لئے ایک وسیع ذہنی پس منظر کی ضرورت ہے۔ اقبال کی نظر مشرقی و مغربی زبانوں کے ادب کے علاوہ فلسفۂ نفسیات اور تاریخ پر بھی تھی۔ اسی لئے ان کے یہاں تلمیحات کی غیر معمولی فراوانی نظر آتی ہے۔ اور فارسی و اردو کے کم ہی شاعر اس حیثیت سے ان کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ انہوں نے تلمیحات کو ایسی معنوی وسعت عطا کی ہے کہ یہ ہمارے ادب میں علائم کا درجہ حاصل کر چکی ہیں۔ مثلاً :

نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا
میں ہلاکِ جادوئے سامری تو قتیلِ شیوۂ آذری

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

نے مہرہ باقی نے مہرہ بازی
جیتا ہے رومی ہارا ہے رازی

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

شانِ خلیل ہوتی اس کے کلام سے عیاں
کرتی ہے اس کی قوم جب اپنا شعار آذری

باشۂ درویشی در ساز و دمادم زن
چوں پختہ شوی خود را بر سلطنتِ جم زن

اگر تلخ کئی جمہور پوشد
جہاں ہنگامہ ہا در انجمن ہست
نماند نازِ شیریں بے خریدار
اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

داخلی محاسن میں سب سے پہلی چیز اقبال کا فنی خلوص ہے کیونکہ وہ شاعری کو اپنے مافی الضمیر کے اظہار کا ذریعہ خیال کرتے ہیں ؎

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

وہ اس بات پر فخر محسوس کرتے ہیں کہ انھوں نے اپنے فن کے ذریعے ملک و ملت کی بیش بہا خدمات انجام دی ہیں۔

میں بندۂ ناداں ہوں مگر شکر ہے تیرا
رکھتا ہوں نہاں خانۂ لاہوت سے پیوند
اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند

اسی خلوص کی بدولت اقبال کی شاعری ہمیشہ ارتقا پذیر رہی اور ان کی شاعری اُن بلندیوں تک جا پہنچی جہاں اُس کی سرحدیں پیغمبری سے مل جاتی ہیں۔

اسے خلوصِ فن کا نتیجہ سمجھئے یا جبلی صلاحیت کا کرشمہ کہ اقبال کے اندازِ بیان میں بے انتہا نکھار اور وضاحت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ وہ نہایت دقیق اسرار و رموز کی ترجمانی کرتے ہیں پھر بھی ان کے بیان میں کوئی الجھن، پیچیدگی یا ابہام دکھائی نہیں دیتا۔

خلوصِ فن اور جلائے فکر کا لازمی نتیجہ شاعر کے فکر و بیان میں ہم آہنگی ہے جو عظمتِ کلام کا سنگِ بنیاد ہے۔

اقبال کی شاعری میں بلاغت اور ایجاز بھی بدرجۂ اتم کارفرما ہیں یہ دونوں بیان و فن کی روحِ رواں ہیں۔ بلاغت ایک ایسا فن ہے جس کے ذریعہ شاعر جو کچھ کہنا چاہتا ہے ایسے الفاظ میں کہتا ہے کہ سننے والے فوراً اسکے مقصد کی تہہ تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہ جوہر قبول اور لطفِ سخن کی طرح خداداد ہے لیکن غور و فکر اور مشق سے اور بھی نکھرتا ہے۔ اقبال جس طرح اپنے مافی الضمیر کو براہِ راست قارئین تک پہنچا دیتے ہیں۔ وہ بہت کم شاعروں کو نصیب ہے۔

ایجاز کے معنی ہیں کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ مطالب کا اظہار۔ الفاظ وہی ہوتے ہیں جو ہر شاعر استعمال کرتا ہے لیکن ایک باکمال شاعر انہیں اس طرح کام میں لاتا ہے کہ اُن کے معنی میں بے پناہ وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اُس کا اندازِ بیان ایسا ہوتا ہے کہ بہت کچھ کہے بغیر قاری کے ذہن تک پہنچا دیتا ہے۔ یعنی "تیرے کہ نافگندہ فتد کارگر" والا معاملہ ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو:-

بینی جہاں را خود را نہ بینی — تا چند ناداں غافل نشینی
نورِ قدیمی! شب را برافروز — دستِ کلیمی! در آستینی
جانے کہ بخشند دیگر نگیرند — آدم بمیرد از بے یقینی

جہاں اگرچہ دگرگوں ہے قُم باذن اللہ
وہی زمیں وہی گردوں ہے قُم باذن اللہ
کیا نوائے انا الحق کو آتشیں جس نے
تری رگوں میں وہی خوں ہے قُم باذن اللہ

آخر میں میں ایک بار پھر اسی شعر کی طرف رجوع

کرتا ہوں جس سے اس مقالہ کا آغاز کیا گیا تھا۔

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

اس شعر میں نغمہ گری سے یک گونہ لاتعلقی کا اظہار کیا گیا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا گیا ہے کہ ساز سخن محض بہانہ ہے، مقصد تو صرف یہ ہے کہ ناقۂ بے زمام کو قطار میں لایا جائے۔ یعنی کھینچ کر نہیں بلکہ محض سخن کے جادو سے اسے زندگی کو صحیح راستہ پر ڈال دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جب تک سخن انتہا درجہ پر تاثیر نہ ہوگا شاعر اس سے اپنا مقصد حاصل نہ کر سکے گا۔

"ایک مشکل یہ ہے کہ حافظ کی صحیح غزلوں کا پتہ نہیں چلتا۔ بعض پرانے نسخوں میں بعض ایسی غزلیں ہیں کہ وہی غزلیں خواجو کرمانی کے دیوان میں بھی پائی جاتی ہیں۔ خواجو کرمانی وہ شخص ہے جس کے تتبع کا خود حافظ کو اعتراف ہے۔ لائپزگ (جرمنی) میں جو ایڈیشن شائع ہوئی تھی وہ غالباً سودی (ترک شارح حافظ) کے ایڈیشن پر مبنی ہے۔ اس کا مقصد زیادہ تر تشریح ہے۔ سودی کا ترجمہ بھی ہو گیا ہے۔ مگر جرمنی میں ہے اگر کتاب یہاں مل گئی تو میں آپ کو اس کے سمجھنے میں مدد دے سکوں گا۔ براؤن کی "تاریخ ادبیات ایران" میں بھی حافظ پر کچھ ہوگا۔ یہ کتاب بھی جرمنی میں ہے اور اورینٹل کالج لاہور کی لائبریری میں موجود ہے۔"

مکتوب اقبال بنام سراج الدین پال
لاہور ۱۹ر جولائی ۱۹۱۶ء

فلسطین کا مسئلہ مسلمانوں کے لئے باعث فکر و تردد ہے۔ مسلم لیگ کے لئے یہ
ایک سنہری موقع ہے کہ ایک زبردست قرارداد فلسطینوں کی حمایت میں منظور کی جائے
مجھے یقین ہے کہ مسلم لیگ کے اجلاس میں کسی ایسے راست اقدام کی تجویز کو بھی سامنے
لایا جائے گا۔ کہ جس کے ذریعہ عوام بھی فلسطینیوں کے مسئلہ پہ ذاتی دلچسپی کا اظہار
کر سکیں۔ یہ طریق کار ایکدم مسلم لیگ کو مقبول بنا دے گا۔ اور عرب فلسطینیوں کے لئے
بھی سودمند ہوگا میں ذاتی طور پر ایسے معاملات کے لئے کہ جو اسلام اور ہندوستان
دونوں کے لئے خطرہ ہوں جیل جانے سے بھی گریز نہیں کروں گا۔
مشرق کے کناروں پہ مغربی استبداد کی نشانی کسی صورت بھی برداشت نہیں
کی جا سکتی ہے۔"

مکتوب اقبال بنام محمد علی جناح

۷ر اکتوبر ۳۷ء


از سنگریزه

اقبال کا تصوّرِ فقر

یوسف سلیم چشتی

علامہ اقبالؒ کی صراحت کے مطابق اُن کے جملہ افکار کی طرح ان کا تصورِ فقر بھی قرآنِ حکیم سے ماخوذ ہے۔ وہ "جاوید نامہ" میں فرماتے ہیں:

جز بقرآں ضیغمی روباہی است
فقرِ قرآں اصلِ شاہنشاہی است
فقرِ قرآں؟ اختلاطِ ذکر و فکر
فکر را کامل ندیدم جز بہ ذکر

اس سے ظاہر ہے کہ اقبال کا تصورِ فقر دو چیزوں سے مرکب ہے، ذکر اور فکر۔ ان کے اختلاط سے انسان میں شانِ فقر پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ دونوں الفاظ قرآن مجید میں بصراحت موجود ہیں:

خلق السمٰوٰتِ وَالارضَ واختلاف
الّیل والنّھار لاٰیٰت لاُولی الالباب
الذین یذکرون اللہ قیٰماً و
قعوداً وّعلیٰ جنوبھم ویتفکرون
فی خلق السمٰوٰت والارض ربنا
ماخلقت ھذا باطلا ج (۳/۱۹۱)

اقبال نے ان دونوں قوتوں کے مجموعہ کو "فقر" کا نام دیا ہے اور جاوید نامہ کے بعد جس قدر کتابیں تصنیف کیں یعنی مسافر، بالِ جبریل، ضربِ کلیم، اور ارمغانِ حجاز، سب میں شانِ فقر ہی پیدا کرنے کو ایک مسلمان کی زندگی کا مقصد قرار دیا۔ عام طور سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اقبال نے "خودی" کا فلسفہ پیش کیا ہے۔ یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے مگر بہت کم لوگوں کو اس حقیقت سے آگاہی ہے کہ یہ تصورِ فقر ہی فلسفۂ خودی کی روحِ رواں ہے۔ انسانی خودی کی تکمیل ہوتی ہی اس وقت ہے جب اس میں شانِ فقر پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

خودی کا سرِ نہاں لا الٰہ الا اللہ
خودی ہے تیغ فساں لا الٰہ الا اللہ

یعنی خودی کو تلوار فرض کیا جائے تو کلمۂ توحید اس کے لئے بمنزلۂ فساں ہے ظاہر ہے کہ اگر فساں نہ ہو اور تلوار کو فساں پر تیز نہ کیا جائے تو وہ کند یعنی بیکار ہو جائے گی۔ دوسرا شعر ہے:

چڑھتی ہے جب فقر کی ساں پہ تیغِ خودی
ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ

یہاں اقبال نے فقر کو ساں یا فساں قرار دیا ہے تو فقر کی ماہیت اور قیمت دونوں باتیں ثابت ہو گئیں۔

فقر کی قدر و قیمت یہ ہے کہ اگر ایک مسلمان اپنے اندر شانِ فقر پیدا نہ کر سکے تو اس کی خودی اپنا مقام حاصل نہیں کر سکتی اور فقر کی ماہیت یا تعریف یہ ہے کہ وہ "لا الٰہ الا اللہ" کا مترادف ہے یعنی صاحبِ فقر وہ شخص ہے جس نے توحید کو اپنے اندر جذب کر لیا ہو جس کی زندگی سے توحید کا رنگ عیاں ہو، جو ہر حال میں توحید کے اقتضاء پر عمل کرتا ہو، جس نے اپنی روح کو توحید کے معنی سے ہم آہنگ کر لیا ہو۔

اقبال کے فلسفہ میں توحید یا لا الٰہ الا اللہ، قال یا نظریہ

یا ایک علمی تصور نہیں ہے بلکہ سراسر حال یا طرزِ حیات یا ضرب کاری ہے:

لا الہ گوئی؟ بگو از روئے جاں
تا ز اندام تو آید بوئے جاں
ایں دو حرف لا الہ گفتار نیست
لا الہ جز تیغِ بے زنہار نیست
زیستن با سوزِ او قہاری است
لا الہ ضرب است و ضرب کاری است

چونکہ اقبال نے یہ اصطلاح خود وضع کی ہے اس لئے غلط فہمی کا ازالہ کرنے کی غرض سے اس نکتے کی صراحت کر دی کہ فقر کی دو قسمیں ہیں (۱) فقرِ کافر (۲) فقرِ مومن - چنانچہ لکھتے ہیں:

فقرِ قرآں؟ احتساب ہست و بود
نے رباب و مستی و رقص و سرود
فقرِ کافر، خلوت دشت و در است
فقرِ مومن، لرزۂ بحر و بر است
زندگی آں را سکونِ غار و کوہ
زندگی ایں را ز مرگ با شکوہ

قرآن جس فقر کی تعلیم دیتا ہے کوئی شخص وہ اپنے اندر پیدا کرلے تو کائنات پر حکمراں ہو جائے گا۔ قرآنی فقر، موسیقی اور رقص و سرود کا نام نہیں ہے جیسا اکثر مسلمانوں نے سمجھ رکھا ہے۔ ایک کافر میں جب شانِ فقر پیدا ہوتی ہے تو وہ رہبانیت اختیار کرلیتا ہے۔ مسلمان میں یہ شان پیدا ہوتی ہے تو خشکی اور تری یعنی ساری دنیا میں ہنگامہ برپا ہو جاتا ہے۔ زندگی کے متعلق کافر کا زاویۂ نگاہ راہبانہ ہوتا ہے۔ مسلمان کا زاویۂ نظر مجاہدانہ اور وہ شہادت کو زندگی سمجھتا ہے۔

فقر کا مفہوم سمجھ لینے کے بعد اس کے عناصرِ ترکیبی سے آگاہی بھی ضروری ہے۔ یہ عناصر ذکر اور فکر ہیں۔

ذکر کہتے ہیں اپنے نصب العین سے ایسی شدید محبت کرنے کو کہ وہ ہر وقت نگاہوں کے سامنے رہے۔ چنانچہ قرآن حکیم نے فرمایا ہے کہ ذاکر ہر وقت اور ہر حال میں (کھڑے بیٹھے اور لیٹے) اللہ کو یاد کرتا رہتا ہے اور اس بات کی وضاحت چنداں ضروری نہیں ہے کہ آدمی اسی کو یاد کرتا ہے جس سے اسے محبت ہو۔ پس ذکر کا حقیقی مفہوم محبت ہے اور مسلمان کا نصب العین یا اس کی محبت کا مرکز "اللہ" - ذاکر در اصل اللہ کو محبوب بناتا ہے۔

فکر کہتے ہیں کائنات کی بناوٹ میں غور کرنا۔ جب ایک شخص کائنات (آسمان اور زمین) کی ساخت میں غور و فکر پیدا کرتا ہے تو اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ ضرور کوئی علیم و حکیم ہستی موجود ہے جس نے اسے بنایا ہے اور عشق (ذکر) اُسے اسی ہستی کو نصب العین بنانے پر آمادہ کرتا ہے۔

جب ایک شخص اپنی فکر سے کام لے کر اللہ کی ہستی کا یقین پیدا کرتا ہے تو اس کا ذکر کرتا ہے یعنی اس سے محبت کرتا ہے اور اسی کو ساری کائنات میں اپنا مقصود قرار دیتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی کی طرف ملتفت یا متوجہ نہیں ہوتا۔ جب وہ پورے طور سے اسے اپنا مقصودِ حیات بنا لیتا ہے تو اقبال کی اصطلاح میں اس میں شانِ فقر پیدا ہو جاتی ہے۔ جب اس میں یہ شان پیدا ہو جاتی ہے تو وہ غیر معمولی طاقت کا مالک بن جاتا ہے۔

فقرِ مومن چیست؟ تسخیرِ جہات
بندہ از تاثیرِ او مولا صفات
با سلاطیں در فتد مردِ فقیر
از شکوہ بوریا لرزد سریر
ہستیٔ او بے جہات اندر جہات
او حریم و در طوافش کائنات
قلب او را قوت از جذب و سلوک
پیش سلطاں نعرۂ او "لا ملوک"

لیکن عاشقانِ خدا یا "مردانِ حر" کی صحبت کے بغیر محض کتابوں سے یہ شانِ فقر پیدا نہیں ہو سکتی:

دل ز دین سرچشمۂ ہر قوت است
دین ہمہ از معجزات صحبت است

دین مجو اندر کتب اے بے خبر
علم و حکمت از کتب، دیں از نظر

صحبت از علم کتابی خوشتر است
صحبت مردانِ حُر، آدم گر است
مردِ حُر دریائے ژرف و بیکراں
آب گیر از بحر و نے از ناوداں
اے سرت گردم گریز از ما چو تیر
دامنِ او گیر و بے تابانہ گیر
می نروید تخم دل از آب و گل
بے نگاہے از خداوندانِ دل

غرض مقصود یہ ہے کہ مسلمانوں کو اپنے اندر شانِ فقر پیدا کرنی چاہئے کیونکہ اسی کی بدولت وہ حقیقی معنوں میں مومن بن سکتے ہیں اور مومن بن جانے کے بعد اپنی حیاتِ ارضی کا مقصد حاصل کر سکتے ہیں۔

فقر مسلمان کو کائنات پر حکمراں بنا دیتا ہے۔ سلطان یا بادشاہ فوج کے ذریعے سے فتوحات اور حکومت کرتا ہے۔ فقیر اپنی نگاہ سے فوج کا کام لیتا ہے۔

فقر کی بدولت انسان، اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کر سکتا ہے اور اس کا قلب مہبطِ تجلیات بن جاتا ہے، یعنی اسے جبریل سے ایک نسبت حاصل ہو جاتی ہے۔

فقر کی بدولت آدم، ظلِ سبحانی بن جاتا ہے۔ اس میں خدائی صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔

اقبال کی رائے میں مسلمان محض اس لئے غلام ہو گیا کہ اس نے فقر سے بیگانگی اختیار کر لی۔

فقر، اسلام کا دوسرا نام ہے؛

لفظ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر
دوسرا نام اسی دین کا ہے فقرِ غیور

دنیوی حکومت اور وجاہت یہ فقر کا ادنیٰ ثمرہ ہے۔

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ
فقر ہے میروں کا میر، فقر ہے شاہوں کا شاہ
علم فقیہہ و حکیم، فقر مسیح و کلیم
علم ہے جویائے راہ، فقر ہے دانائے راہ

"میری رائے میں میری کتابوں میں صرف جاوید نامہ ایک ایسی کتاب ہے جس پر مصور طبع آزمائی کرے تو دنیا میں نام پیدا کر سکتا ہے۔ مگر اس کے لئے پوری مہارتِ فن کے علاوہ الہامِ الٰہی اور صرفِ کثیر کی ضرورت ہے۔"

مکتوب اقبال بنام ضرار احمد کاظمی

۲۵ر جون ۱۹۳۵ء

اقبال اور معاشرہ

ڈاکٹر محمد باقر

انسانی معاشرے کے اتنے مختلف رُخ اور اصلاع ہیں کہ جب تک کوئی آدمی ریفارمر کا منصب اختیار کرکے اس کو اپنا مقصود اور ہدف نہیں بنا لیتا، اس وقت تک اس کے لئے ان تمام اضلاع کا احاطہ کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ حکیم مشرق حضرت علامہ اقبالؒ نے اپنے لئے صرف "مفکر" کا منصب منتخب کیا اور اس انتخاب میں انہیں اس قدر کامیابی ہوئی کہ آج بلاخوف تردید یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس صدی میں اسلامی دُنیا کے مفکرِ اعظم تھے۔ ظاہر ہے کہ ایک کامیاب اسلامی مفکر کی نظر صرف مسلمانوں کے معاشرے تک محدود نہ رہ سکتی تھی۔ ان کے سامنے ہندی مسلمان کے جملہ حل طلب مسائل کے علاوہ اسلامیانِ عالم کے مسائل بھی موجود تھے اور انہوں نے اپنی بساط اور امتدادِ حیات کے مطابق ان مسائل پر غور کرنے اور ان کا حل تلاش اور تجویز کرنے کی مساعی کیں۔ یہ مساعی کس حد تک کامیاب ہوئیں، اس کا فیصلہ مستقبل کرے گا اور ان کے تجویز کردہ حل کس حد تک قابل قبول تھے یا ہیں، اس کا فیصلہ ملتِ اسلامیہ کے ہاتھ میں ہے۔

اقبالؒ نے جن مسائل پر غور کیا، ان میں سے ایک معاشرہ یا معاشرہ کے کچھ رُخ تھے۔ انہوں نے اس مسئلہ کے متعلق اپنی تنقید اور وضاحت کے بعد حل یا اصلاح کی تجاویز بھی پیش کر دیں۔ اس تنقید، وضاحت، حل اور اصلاح کی تجاویز سے آپ کو اتفاق ہو یا نہ ہو، لیکن اس مقالے میں صرف یہ کوشش کی گئی ہے کہ معاشرہ کے متعلق اقبالؒ کے نظریات آپ کی خدمت میں یکجا کرکے پیش کر دیئے جائیں۔

اسلام سے رہنمائی

سب سے پہلے یہ وضاحت کرنا لازمی معلوم ہوتا ہے کہ اقبالؒ معاشرہ کے مسائل کو حل کرنے اور اس کی اصلاح کی تجاویز پیش کرنے میں اپنے لئے اکثر اور بیشتر راہنمائی اسلام اور احکامِ اسلام میں تلاش کرتے رہے ہیں۔ انہوں نے کچھ نئی اخلاقی اقدار اور سیاسی نظریات بھی وضع کئے، لیکن عمومی حیثیت سے ان کے الہامات کا منبع اور سرچشمہ اسلام ہے اور اُن بزرگانِ دین اور مفکرین کے کردار اور ملفوظات ہیں جنہوں نے ان سے پہلے عالمِ اسلام میں اپنے لئے ممتاز مقام پیدا کیا۔ معاشرہ کے تند چند افراد میں جو ملت کی تعمیر کرتے ہیں اور ملت کی تہذیب و تربیت کے لئے انہوں نے صرف "رموزِ بیخودی" میں جو عنوان قائم کئے ہیں، اُن میں سے چند ایک کے حصے ملاحظہ فرمائیے:-

"ملتِ محمدیہ موسس بر توحید و رسالت است" (ص ۲۵)

"آئینِ ملتِ محمدیہ قرآن است" (ص ۵۸)

پختگیِ سیرتِ ملت از اتباعِ آئینِ الٰہیہ است (ص ۶۵)

حسنِ سیرتِ ملت از تادیب بآدابِ محمدیہ است (ص ۷۱)

وغیرہ وغیرہ۔ گویا عقیدے کے لحاظ سے اقبالؒ کے ہاں معاشرہ کا بنیادی تصور اسلامی ہے۔ اسی لئے مشہور مستشرق نکلسن نے "اسرارِ خودی" کے ترجمہ کا دیباچہ لکھتے ہوئے کہا:

"یہ فرض کرتے ہوئے کہ فرد کی مکمل نشوونما کے لئے جماعت کی موجودگی لازم ہے، اقبالؒ مثالی جماعت اس سوسائٹی میں پاتے ہیں، جس کو وہ حضرت محمدؐ کے تصورِ اسلام میں مضمر پاتے ہیں"

اقبالؒ کے یہاں اسی عقیدے پر جا بجا اصرار ملے گا، مثلاً

برگ و سازِ ما کتاب و حکمت است

این دو قوت اعتبارِ ملت است (مسافر، ص ۴۴)

دارم اندر سینہ نورِ لا الٰہ ! !

در شراب من سرور لا الٰہ ! (ساغر من؟)
مردِ مومن را عزیز اے نکتہ رس
چیست جز قرآن و شمشیر و فرس؟

(جاوید نامہ، ص ۲۴۰)

قبائلیت کی مذمت

معاشرے کی عام ہیئت میں "قبائلیت" "گروہ بندی"، "افتخارِ نسب" اور "جغرافیائی حد بندی" پر اقبال نے سب سے پہلے اور سب سے کڑی تنقید کی ہے۔ اس سلسلے میں اُن کا روئے سخن بیشتر ہندی مسلمان سے رہا ہے، جو شاید جغرافیائی حد بندی کا تو اتنا قائل نہ تھا، لیکن قبائلیت، گروہ بندی اور افتخارِ نسب کا عملی طور پر قائل تھا۔ اقبال نے معاشرہ کی اس ہیئتِ ترکیبی کی مذمت کی ہے :-

بر نسب نازاں شدن نادانی است
حکمِ او اندر تن و تن فانی است
جوہرِ ما با مقامی بستہ نیست
بادۂ تندش بجامی بستہ نیست!

ہندی و چینی سفالِ جامِ ماست
رومی و شامی گلِ اندامِ ماست
قلبِ ما از ہند و روم و شام نیست
مرز و بومِ او بجز اسلام نیست

خویشتن را ترک و افغاں خواندہ ای
وای بر تو آنچہ بودی ماندہ ای

قوم تو از رنگ و خوں بالاتر است
قیمتِ یک اسودش صد احمر است

نیست از روم و عرب پیوندِ ما
نیست پابندِ نسب پیوندِ ما

نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم
چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیزِ رنگ و بو بر ما حرام است
کہ ما پروردۂ یک نو بہاریم

ہنوز از بندِ آب و گل نہ رستی
تو گوئی رومی و افغانیم من
من اوّل آدمِ بی رنگ و بویم
از آں پس ہندی و تورانیم من

اور پھر انگریزی میں فرمایا :-

"میری فارسی منظومات کا مقصد اسلام کی وکالت نہیں، در حقیقت میں ایک بہتر معاشری نظام کا متلاشی ہوں اور اس تلاش میں ایک ایسے نظام کو نظر انداز کرنا ناممکن ہے جو پہلے ہی سے موجود ہے اور جس کا مقصد نسل، ذات اور رنگ کے امتیازات کو ملیا میٹ کرنا ہے۔"

اس بیان سے جہاں ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ علامہ مرحوم کے دل میں اسلامی نظامِ حیات کے لئے بیحد احترام تھا، وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس مفکرِ اعظم کی فارسی شاعری کا مطمحِ نظر نقطہ یہ تھا کہ اس معاشرے کی ترویج کی جائے جس میں نسل، ذات اور رنگ کی تمیز نہ رہے۔

امومت

اقبال نے امومت کو معاشرے کا سنگِ بنیاد ٹھہرایا ہے، اس لئے ہم بھی سب سے پہلے معاشرے کے اس اہم ستون کی وہ حدود آپ کے سامنے پیش کریں گے، جو علامہ مرحوم نے مقرر کی ہیں۔ اقبال نے مغرب و مشرق کی سیاحت فرمائی تھی اور عورت کا بغور مطالعہ کیا، اس لئے اُن کے ذہن میں معاشرے کے اس اہم رکن کے واضح نقوش موجود تھے اور اصولی طور پر وہ اس کے مداح تھے :-

نغمہ خیزد از زخمۂ زن سازِ مرد
از نیازِ او دو بالا نازِ مرد
پوششِ عریانیِ مرداں زن است
حسنِ دلجو عشق را پیراہن است

عشقِ حق پروردۂ آغوشِ او
این نوا از زخمۂ خاموشِ او

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

مسلمان نے معاشرے میں عورت کو جو رتبہ دیا تھا، انہیں اس پر بھی اعتراض تھا:۔

مسلکِ کورا پرستاری شمرد
بہرہ اے از حکمتِ قرآں نبرد

(رموز، ص ۱۰۴)

جوہرِ مرد عیاں ہوتا ہے بے منتِ غیر
غیر کے ہاتھ میں ہے جوہرِ عورت کی نمود

میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غمناک بہت
نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود

کیونکہ ان کا خیال تھا۔

از امومت گرم رفتارِ حیات!
از امومت کشفِ اسرارِ حیات
از امومت پیچ و تابِ جوئے ما
موج و گرداب و حبابِ جوئے ما

لیکن "نازک پیکر" اور "محشر بدوش" عورت کی تعریف انہوں نے نہیں کی ہے

واں تہی آغوشِ نازک پیکرے
خانہ پرور دِ نگاہش محشرے
فکرِ او از تابِ مغرب روشن است
ظاہرش زن باطنِ او نازن است

بند ہائے ملتِ بیضا گسیخت
تا ز چشمش عشوہ ہا حل کردہ ریخت
شوخ چشم و فتنہ زا آزادیش
از حیا نا آشنا آزادیش
علمِ او بارِ امومت برنتافت
بر سرِ شامش یکی اختر نتافت
ایں گل از بستانِ ما نارستہ بہ
داغش از دامانِ ملت شستہ بہ

میں نے ابھی عرض کیا تھا کہ بہت ممکن ہے کہ اقبال کی تنقید سے آپ کو اتفاق نہ ہو، لیکن اگر آپ گرد و پیش پر نظر دوڑائیں تو اسلامیوں کے معاشرے میں وہ عورت کبھی کبھی اور کہیں کہیں چلتی پھرتی نظر آئے گی: جس کی تصویر اقبال نے کھینچی ہے۔ اس لئے اقبال کے مشاہدہ کی آپ کو داد دینا پڑے گی۔ اسی طرح سے وہ عورت بھی نظر آئے گی جسے اقبال نے امومت کا معیار ٹھہرایا ہے ۔

آں دُرخ رستاق زادے جاہلے
پست بالائے، سطبرے، بدگلے
ناتراشے پرورش نا دادۂ!
کم نگاہے، کم زبانے، سادۂ
دل ز آلامِ امومت کردہ خوں
گردِ چشمش حلقہ ہائے نیلگوں
ملت ار گیرد ز آغوشش بدست
یک مسلمانِ غیور و حق پرست
ہستیٔ ما محکم از آلامِ اوست،
صبحِ ما عالم فروز از شامِ اوست

شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشتِ خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی درج کا دُرِ مکنوں

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبالؔ کو عورت کی وہ بے راہروی پسند نہ تھی جو خالص فرنگی تہذیب یا معاشرے کے اثر کا نتیجہ تھی ؎

تہذیبِ فرنگی ہے اگر مرگِ امومت
ہے حضرتِ انساں کے لئے اس کا ثمر موت

قصور زن کا نہیں ہے کچھ اس خرابی میں
گواہ اس کی شرافت پہ ہیں مہ و پرویں
فساد کا ہے فرنگی معاشرت میں ظہور
کہ مرد سادہ ہے بیچارہ زن شناس نہیں

اور نہ ہر اور تشدد کی تمیز رکھتے ہوئے اقبالؔ واضح لفظوں میں عورت کی بے راہروی پر تنقید کرتے ہوئے ڈرتے بھی ہیں ؎

اس بحث کا کچھ فیصلہ میں کر نہیں سکتا
گو خوب سمجھتا ہوں کہ یہ زہر ہے یہ قند
کیا فائدہ کچھ کہہ کے بنوں اور بھی معتوب
پہلے ہی خفا مجھ سے ہیں تہذیب کے فرزند
اس راز کو عورت کی بصیرت ہی کرے فاش
مجبور ہیں، معذور ہیں مردانِ خرد مند

اور فقط یہ نصیحت دے کر خاموش ہو جاتے ہیں ؎

اگر پندے ز درویشے پذیری !!
ہزار امت بمیرد تو نہ میری
بتولے باش و پنہاں شو ازیں عصر
کہ در آغوشِ شبیرے بگیری

(ارمغان حجاز، ص ۱۳۴)

بہل اے دخترک ایں دلبری ہا
مسلماں را نہ زیبد کافری ہا
منہ دل بر جمالِ غازہ پرورد
بیاموز از نگہ غارتگری ہا

(ارمغان، ص ۱۳۰)

تعلیم و تعلّم اور تربیت

عصرِ حاضر کے معاشرے میں تعلیم و تعلّم اور تربیت کے سلسلوں کو بالعموم اقبالؔ نے موردِ تنقید ٹھہرایا ہے اور ہندی مسلمان کو بالخصوص متنبہ کیا ہے کہ ان کے دبستانوں میں تعلیم و تربیت کے وسائل کا فقدان روز افزوں ترقی پر ہے ؎

سرچشمۂ زندگی ہوا خشک
باقی ہے کہاں مے شبانہ!
خالی ان سے ہوا دبستاں
تھی جن کی نگاہ تازیانہ!

دنیا ہے روایات کے پھندوں میں گرفتار
کیا مدرسہ کیا مدرسہ والوں کی تگ و دو
کر سکتے تھے جو اپنے زمانے کی امامت
وہ کہنہ دماغ اپنے زمانے کے ہیں پیرو

مدرسہ کی "خامکاری" اور "خوب و ناخوب" کی تمیز سے بے تعلقی کی وجہ سے معاشرے میں جو قباحتیں پیدا ہوتی ہیں، ان کا ذکر اقبالؔ نے تفصیل سے کیا ہے اور علم کی ظاہری تحصیل سے وہ اس لئے مطمئن نظر نہیں آتے کہ اس عمل سے معاشرے کے لئے مفید انسانوں کی تعداد نہ صرف بڑھ نہیں رہی بلکہ کم ہوتی جا رہی ہے:۔

اقبالؔ کا طرزِ فکر یہ ہے کہ عصرِ حاضر کا معلّم اور متعلم دونوں اپنی راہ سے ہٹ گئے ہیں اور مکاتب میں علم کا صحیح مقام متعین کرنے کی راہیں مسدود ہو چکی ہیں اقبالؔ نے شیخِ مکتب کو "عمارت گرِ روحِ انساں" کا خطاب دیا ہے اور اسے قومی دولت یعنی ملت کے نونہالوں کے متعلق پر اُمید رہنے کا مشورہ دیا ہے، لیکن اس شرط پر کہ وہ بھی اتنی بصیرت رکھتا ہو کہ یہ دیکھ سکے کہ قوم کے بچوں کا بھی زندگی میں کوئی ہدف یا مقصود ہے یا نہیں:۔

"نگاہِ پاکباز" اور "دین و دانش" کی تحصیل اقبال کے نظریۂ تربیت میں ایک دوسرے کے لوازم میں سے ہیں۔ اگر بیک وقت معاشرے میں ایسی تعلیم و تربیت کا انتظام نہیں ہو رہا تو اقبالؔ کے عقیدہ کے مطابق یہ ساری کوشش رائیگاں جا رہی ہے یہ نظریہ پیش کرنے میں اقبالؔ نے تعلیم و تربیت کے مسلّمہ اصول کو بیان کیا ہے۔ اس

لئے ان کے اس نظریہ کو عالمگیر اور دوامی تائید حاصل ہے، لیکن یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیے کہ اس صدی میں اقبال پہلے مسلمان مفکر ہیں، جنہوں نے عصرِ حاضر کے اسلامی ممالک کے مکاتب کی تعلیم و تربیت کے سرسری پن اور کھوکھلے پن کا مشاہدہ کر کے بڑی جرأت سے اس کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا۔ اس سلسلے میں جب ہم یہ غور کرتے ہیں کہ اقبال خود بھی اسی معاشرہ کے پروردہ تھے، جس کے وسائل تعلیم و تربیت میں وہ خامیاں موجود تھیں جن کا ذکر وہ بار بار کرتا ہے، تو اقبال کی تبلیغ اور بھی زیادہ پُرلطف اور دلچسپ معلوم ہونے لگتی ہے۔ لیکن ہمیں پھر اس بات کی داد دینا پڑتی ہے کہ

اقبال کے مشاہدہ اور مطالعہ نے ان معائب کو بے نقاب کیا، جو عام آدمیوں کی نظروں سے اوجھل رہے۔ اور اس تنقید کو پھر حسبِ معمول اقبال نے یہ حل بتا کر ختم کیا ہے ؎

به پیرِ خویش دین و دانش آموز
که تابد چوں مه و انجم نگینش
بدستِ او اگر دادی هنر را
ید بیضا ست اندر آستینش

رہنما اور قائدین

معاشرے میں سیاسی، مذہبی اور اخلاقی رہنماؤں کے اخلاق اور کردار سے جو بزدلی، نفاق اور ہزیمت خوردگی پیدا ہوتی ہے، اس کے مختلف پہلوؤں پر اقبال نے بڑی چابکدستی سے بحث کی ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ اخلاقی اقدار کے انحطاط کی وجہ سے قائدینِ ملت کو منزلِ مقصود پر پہنچانے سے قاصر رہے ہیں۔ ہم یہاں رہنماؤں کی ان مختلف اقسام کا جائزہ لیں گے جن کو اقبال زیرِ بحث لایا ہے۔ سب سے پہلے سیاسی رہنماؤں کو لیجئے، پھر سیاست کی تعریف سنئے ؎

اس کھیل میں تعیینِ مراتب ہے ضروری
شاطر کی عنایت سے تو فرزیں، میں پیادہ
بیچارہ پیادہ تو ہے اک مہرۂ ناچیز
فرزیں سے بھی پوشیدہ ہے شاطر کا ارادہ

عصرِ حاضر کے سیاست مداروں کی شعبدہ بازی اور طلسم کاری کا افسانہ اقبال نے اس طرح بیان کیا ہے ؎

وا نمی از رسوائی ایں کارواں
در امیر او جاہ مست و کم نگہ
اندرونش بے نصیب از لا الٰہ
در حرم زاد و کلیسا را مرید
پردہ ناموس ما را بر درید
دامنِ او را گرفتن ابلہی است
سینۂ او از دلِ روشن تہی است

سیاست مدار کی کلیسا پرستی اور اسلامی نظامِ حیات سے بُعد کی وجہ سے اس کی لادینی پر اقبال نے کڑی تنقید کی ہے۔

سیاسی قائدین کے علاوہ غلط قسم کے مذہبی رہنماؤں اور پیروں نے معاشرے میں جو فساد برپا کیا ہوا ہے، اس کا بھی اقبال نے گہرا مطالعہ کیا۔ مذہب کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اور اس کی ترویج و اشاعت پر مُصر ہوتے ہوئے بھی غلط کار مذہبی رہنما کا ایک نمونہ اقبال نے تلاش کیا، جسے وہ "مُلّا" کے نام سے پکارتا ہے۔ معاشرے میں اس رہنما کے کارناموں، اس کی فطرت اور اس کے اخلاق پر تبصرہ کرتے ہوئے کبھی مذاحاً اور کبھی متانت سے بہت سی دلچسپ باتیں کہی ہیں ؎

میں بھی حاضر تھا وہاں ضبطِ سخن کر نہ سکا
حق سے جب حضرتِ مُلّا کو ملا حکمِ بہشت
عرض کی میں نے الٰہی مری تقصیر معاف
خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب و لبِ کشت
نہیں فردوس مقامِ جدل و قال و قوال
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت
ہے بدآموزیٔ اقوام و ملل کام اس کا
اور جنت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت

عجب نہیں کہ خدا تک تری رسائی ہو
تری نگہ سے ہے پوشیدہ آدمی کا مقام

تری نماز میں باقی جلال ہے نہ جمال
تری اذاں میں نہیں ہے مری سحر کا پیام

قوم کیا چیز ہے، قوموں کی امامت کیا ہے؟
اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام!

ملاّ کی مطابعت سے انسان کا جو حشر ہوا ہے، اس کی تفصیل سن لیجئے:۔

آسیا آں مرز و بوم آفتاب
غیر بیں، از خویشتن اندر حجاب
قلب او بے واردات نو بنو
حاصلش را کس نگیرد با دو جو
روز گارش اندریں دیرینہ دیر
ساکن و یخ بستہ و بے ذوقِ سیر
صید ملایان و نخچیر ملوک
آہوئے اندیشہ او لنگ و لوک

اسی لئے اقبالؔ نے ملاّ کے فتووں کی قیمت گھٹاتے ہوئے کہا ؎

منکرِ حق نزد ملاّ کافر است
منکر خود نزد من کافر تر است

پیروں کی نخچیر گیری کا ذکر اقبالؔ نے مزے لے لے کر کیا ہے اور بالخصوص پنجابی مسلمان کو اس کا ہدفِ ملامت بنایا ہے۔ خانقاہوں کے مجاوروں اور پیروں کی کم نگہی اور کھوکھلے پن کا قصہ "پنجاب کے پیرزادوں سے" کے عنوان سے ایک قطعہ میں بیان کیا ہے، جس میں حضرت علامہ کو شیخ مجددؒ کے مزار پُر انوار سے ایک التجا کا جواب یہ ملتا ہے ؎

آئی یہ صدا "سلسلۂ فقر ہوا بند
ہیں اہلِ نظر کشورِ پنجاب سے بیزار!
عارف کا ٹھکانا نہیں وہ خطہ کہ جس میں
پیدا کلۂ فقر سے ہو طرۂ دستار

باقی کلۂ فقر سے تھا ولولۂ حق
طروں نے چڑھایا نشۂ خدمتِ سرکار"

اسی لئے اقبال نے کہا ؎

قم باذن اللہ کہہ سکتے تھے جو رخصت ہوئے
خانقاہوں میں مجاور رہ گئے یا گورکن!

اب فقط وہ لوگ رہ گئے۔ جنہوں نے ملت کو ان مسائل میں الجھا دیا کہ ؎

ابنِ مریم مر گیا یا زندۂ جاوید ہے
ہیں صفاتِ ذاتِ حق، حق سے جدا یا عین ذات
آنے والے سے مسیح ناصری مقصود ہے؟
یا مجدد جس میں ہوں فرزندِ مریم کے صفات
ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم
اُمت مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات

سرمایہ داری کی مذمت

معاشرے کی اصلاح کے لئے اقبالؔ نے جہاں اس کے اور کئی معیوب پہلوؤں پر روشنی ڈال کر بہتری کی تجاویز پیش کیں، وہاں انہوں نے سرمایہ داری کو معاشرے کے لئے سم قاتل قرار دے کر اس کی بہت مذمت کی ؎

پڑھا بھی ہے بے سود نمازیں بھی ہیں بے سود
قسمت ہے غریبوں کی وہی نالہ و فریاد
ہیں گرچہ بلندی میں عمارات فلک بوس
ہر شہر حقیقت میں ہے ویرانۂ آباد

"ویرانۂ آباد" کو بسانے والوں کی زندگی کی تفاصیل بیان کر کے جب اقبال پرجوش انداز میں اس کی حمایت میں نعرہ زن ہوتے ہیں تو بسا اوقات یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ آج کل کے معروف "ازموں" کے مقلد بن گئے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے سامنے صرف اسلامیوں کی دنیا ہے، جس میں غیر مسلم اور مسلمان سرمایہ داران فلاکت زدہ مسلمانوں کو براہِ راست اور بالواسطہ لوٹ کر اپنے بنک اور محلات تعمیر کر رہا ہے۔ اقبال کا دل ان مظلوموں کے لئے آٹھ آٹھ آنسو روتا ہے اور وہ بے اختیار پکار اٹھتا ہے ؎

خداوندا یہ تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ درویشی بھی عیاری ہے سلطانی بھی عیاری

اور وہ مظلوم انسانوں کے سامنے "جوشِ کردار" کی خوبیاں بیان کرتے ہوئے جرأتِ رندانہ کی تبلیغ کرتے ہیں ؎

راز ہے رازہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر
سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز

معاشرے کے یہ چند اہم مسائل تھے جن کو اقبالؔ نے بالتفصیل موضوعِ سخن بنایا ہے، لیکن آزادیٔ افکار، سینما، مغربی تہذیب کورذوقی، فرنگی ذہنیت اور مسلمان کی کاہلی اور بے عملی پر بھی اقبالؔ کے کلام میں جابجا اشارے ملتے ہیں +

"اس سے زیادہ اہم کام یہ ہے کہ جاوید نامہ کا تمام و کمال ترجمہ کیا جائے۔ یہ نظم ایک قسم کی DIVINE COMEDY ہے مترجم کا اس سے یورپ میں شہرت حاصل کر لینا یقینی امر ہے۔ اگر وہ ترجمہ میں کامیاب ہو جائے اور اگر اس ترجمہ کو کوئی عمدہ مصور (ILLUSTRATE) بھی کرے تو یورپ اور ایشیا میں مقبول تر ہوگا۔ اس کتاب میں بعض بالکل نئے تخیلات ہیں اور مصور کے لئے بہت عمدہ مسالہ ہے۔ پیام مشرق کا ترجمہ جرمنی: بانڈ میں ہو رہا ہے۔ ارلانگن یونیورسٹی کے پروفیسر ہل کر رہے ہیں۔ بہر حال جو مجھ سے ہو سکے اس میں مدد دینے کو حاضر ہوں۔"

مکتوب اقبال بنام صوفی غلام محی الدین
۳۱ مارچ ۱۹۳۳ء

اقبال اور صوفی ـــ خودی سے بے خودی تک

ڈاکٹر سید محمد عبد اللہ

علامہ اقبالؒ کے نظریۂ خودی کی مقبولیت کے دو بڑے غیر معمولی نتیجے نکلے ہیں۔ ایک یہ کہ عام طور سے ترکِ خود کے روحانی تصورات، جو صوفیا اور اولیائے منسوب ہیں، خاصے الجھ کر رہ گئے ہیں۔ دوسرا یہ کہ خودی کے غلبۂ قبول نے خود اقبالؒ کے تصورِ بے خودی کو جو خودی سے محکم طور سے وابستہ ہے، نظروں سے اوجھل سا کر دیا ہے، حالانکہ اقبالؒ نے "رموزِ بے خودی" کا سرنامہ بھی رومیؒ کے مندرجہ ذیل شعر کو بنایا ہے جس میں خودی اور بے خودی کو لازم و ملزوم ٹھہرایا ہے ؎

جہد کن در بے خودی خود را بیاب
زود تر واللہ اعلم بالصواب

ان حالات میں یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ اقبالؒ کی خودی و بیخودی کی حدود کیا ہیں اور ان کی بے خودی اور صوفیوں کی بے خودی کے مقامات اشتراک اور مقامات اختلاف کیا ہیں؟ اور بالآخر یہ کہ ان دونوں نظریات و تصورات کی غایت کیا ہے؟ یہ تو بالکل واضح ہے کہ اقبالؒ کے باقی نظریات کی طرح ان کے تصورِ بے خودی میں بھی صوفیانہ فکر کے عناصر ملتے ہیں اور بہا طریق کار اور رجحانات کا رنگ بھی صوفیانہ ہی ہے، مثلاً خودی کے تصور میں عشق اور وجدان کا پہلو اور ما فوق الانسان کا خدا کی ذات پہ چھا جانے کا خیال۔ یہ صوفیوں اور عارفوں کے "عینِ عالم" نظریے کا عکس ہی معلوم ہوتا ہے، تاہم یہ بھی مسلّم ہے کہ اقبالؒ نے ان سب تصورات کو اتنا منفرد بنا دیا کہ نتیجے کے لحاظ سے صوفی اور اقبال دو بالکل مختلف سمتوں میں معلوم ہوتے ہیں۔ اب آیئے، اس اختلاف کی حقیقت پہ غور کر لیا جائے:

یہ سمجھ لینا غلط ہوگا کہ صوفیوں کا کوئی نظریۂ خودی ہے ہی نہیں اور یہ کہ وہ تو صرف ترکِ خود اور نفیِ خود کے قائل ہیں۔ یہ خیال کسی طرح صحیح نہیں۔ صوفی "خود" کی ایک خاص شکل میں گہرا اعتقاد رکھتے ہیں مگر ان کا یہ عقیدہ ان کے ایک اور ہمہ گیر عقیدۂ آفرینش سے وابستہ ہے، جس کی حیثیت محض اعتقاداتی یا زیادہ سے زیادہ مابعد الطبیعاتی ہے۔ صوفیوں کا نظریۂ آفرینش یہ ہے کہ "کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق۔ خدا تعالیٰ کی طرف سے یہ الفاظ کہے گئے ہیں کہ میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا پھر میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں پس میں نے کائنات کو پیدا کیا۔" اس سے یہ لازم آیا کہ کائنات کے وجود میں آنے سے پہلے صرف خدا کی ذات ہی محیطِ خود اور محیطِ کل تھی اور کوئی دوسری شے جو تشخص اور تعین کی گرفت میں آسکتی ہو، تھی ہی نہیں۔ پھر خدا تعالیٰ نے اپنی مشیت سے کائنات کو پیدا کیا تو ظاہر ہے کہ یہ کائنات "غیرِ خدا" سے (کیونکہ خدا کی ذات تو محیطِ کل تھی) الگ کوئی شے نہیں ہو سکتی، پس خدا تعالیٰ نے اپنے ہی ایک جزو کو اعتباری و اضافی شکل دے کر کائنات کو تخلیق کرتے ہوئے اس کی حیات کو بعض قوانین و قواعد سے وابستہ کر دیا، تو اس استدلال کی بنا پہ صوفی یہ گہرا عقیدہ رکھتے ہیں کہ یہ خدا کی ذات سے علیحدہ کیا ہوا جزو بھی اصلاً اسی کل کا حصہ ہے جس سے اس کو جدا کر دیا گیا تھا۔ اور ہر چند کہ اب وہ ایک دوسری حیثیت میں منتقل ہو گیا ہے، مگر ہے تو وہی۔ میر تقی میر نے اسی خیال کو شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے ؎

وجہ بیگانگی نہیں معلوم
ہم وہاں کے ہیں تم جہاں کے ہو

اس بنیادی تخیل سے صوفیوں نے کئی بنیادی عقیدے قائم کئے۔ اوّل یہ کہ وجود صرف ایک ہے اور کائنات بھی اس کا جزو لاینفک ہے: ؎

دلِ ہر قطرہ ہے سازِ انا البحر
ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا (غالبؔ)

دوم یہ کہ کائنات ایک آئینہ ہے، اور اس آئینے کا اصل جوہر انسان ہے۔ گویا "کل" کی پوری تابندگی انسان ہی میں تجلی ریز ہے۔ تیسرا یہ کہ کل سے جُدا کر دینے کے بعد یہ "جُز" یعنی کائنات کربِ جدائی میں ہے اور ہر لحظہ اپنی اصل سے ملنے کے لئے مضطرب ہے۔ یہ دردِ جدائی کائنات کے ذرے ذرے میں موجود ہے، جس کے سینے میں ہر وقت طلب شوق کا شدید جذبہ موجزن رہتا ہے، جو اسے سرگرداں رکھتا ہے اور اس سے وہ سعیِ پیہم کراتا ہے، جس کے نتیجے کے طور پر ہر شے "دوادو" اور تگا پو میں ہے اور ہر لحظہ پُراسرار قوانین کے ذریعے اپنی گم گشتہ منزل کی طرف سرگرمِ خرام اور تیز گام ہے۔ چوتھا یہ کہ انسان کی ہستی خدا کے "مزاج" پر بنائی گئی ہے اور خدا کا عارضی روپ اگر کسی شے میں منعکس ہے تو وہ انسان کا دل یا اس کا وجود ہے اور انسان ہی وہ آنکھ ہے جس کے ذریعے خدائے کائنات اپنی ہی ذات کی صفاتِ رنگا رنگ کا "تماشا" کرتا ہے ÷

تخلیق کائنات کا یہ تصور بعض پہلوؤں سے انوکھا اور دلچسپ معلوم ہوتا ہے، مگر آخر ابتدائے آفرینش کو تصور میں لانے کے لئے کسی نظام استدلال کی ضرورت تو پڑنی لازمی ہے۔ افلاطون کائنات کو مثالی دنیا کا عکس کہے گا، سپنوزا اس کو مشیت کے تنوعات سے تعبیر کرے گا، ہیگل اس کو روحِ کلی کا انعکاس بتلائے گا۔ یہ سب نتیجے اُس غور و فکر کے ہیں، جو انسان آغازِ عالم کے متعلق آج تک کرتا رہا ہے۔ ان میں سے کسی کو سائنسی تجربات کی تصدیق و توثیق کا رتبہ حاصل نہیں۔ صوفیوں کے نظریۂ آفرینش کو بھی اسی طرح غیر عقلی سمجھ لیا جائے تو کوئی خاص عیب کی بات نہیں، مگر ایک لحاظ سے صوفیوں کا تصور ہمارے ذہن کی حیرت و سرگشتگی کے لئے کچھ تشفی بخش ثابت ہو ہی جاتا ہے ÷

تصوف کے نزدیک بھی ہر شے کی "خودی" ہے یعنی وہی احساسِ جدائی جو اسے ہر وقت بے کل و مضطرب رکھتا ہے ؎

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

اور اسی اضطرابِ باطن کی وجہ سے (جو اسے اپنی اصل سے ملنے کے لئے ہے یعنی اس ذات سے ملنے کے لئے جو غایۃ الغایات کمال ہے) کائنات کی ہر شے رواں اور دواں رہتی ہے۔ اب جب باور کر لیا گیا کہ احساسِ جدائی خودی ہی کا دوسرا نام ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ یہ ہجراں زدہ "جدائی کی اس کسک کو مٹائے تاکہ وہ اپنی اصل سے مل سکے اور

چونکہ خود وجود ہی وجہ جدائی ہے، اس لئے احساس جدائی کو مٹانے کے لئے احساس وجود ہی کو مٹایا جائے۔ یہیں سے ترکِ خود، نفی خود یا مفہوماً بے خودی کی حد شروع ہو جاتی ہے اور خودی و بے خودی کے تصور کا ایک ایسا پیچیدہ اور بڑی حد تک ناقابلِ فہم سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، جس کے بعض پہلو تو صد درجہ ناقابلِ فہم اور بعض اس درجہ ماورائے قیاس ہو گئے ہیں کہ اس کے رموز و اسرار کو شاید خود صوفی بھی نہ سمجھتے ہوں گے ÷

ان سب باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ صوفی بھی خود میں اعتقاد رکھتے ہیں، لیکن ان کی خودی کا تصور روحانی ہے۔ اُن کی انا مادی شوائب سے پاک ہے۔ ان کی روحانی انا اس درجہ محکم ہے کہ وہ مادی خود کو وجودِ مطلق کا جزو قرار دیتے ہیں۔ اور بڑے اثباتی انداز میں اس انانیت کا اظہار کرتے ہیں۔ انا الحق اور مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ کا مقولہ یا حدیث بھی اس اثباتِ خود یا خود شناسی کی تائید میں ہے۔ محمود شبستری نے "گلشنِ راز" میں ایک سوال کے جواب میں صوفیانہ اصطلاحوں میں مادی خودی کی نفی اور اس روحانی خود کا اثبات کیا ہے ÷

اقبال کے تصورِ خود اور صوفیوں کے تصور میں یہ فرق ہے کہ اقبال خود کے مادی لوازم و مقتضیات کو نظر انداز نہیں کرتے اور اس مادی خود

کو بھی برحق، اگرچہ تغیر پذیر اور ترقی پذیر مانتے ہیں۔

اقبال کی خودی کیا شے ہے؟ اس پہ بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ سب کچھ ہے۔ انہوں نے مختلف موقعوں پر اس کے الگ الگ (گو ایک دوسرے کے قریب قریب) معنی بیان کئے ہیں۔ مثلاً خودی خود حیات کا دوسرا نام ہے۔ خودی عشق کے مرادف ہے، خودی ذوقِ تسخیر کا نام ہے (بالِ جبریل ص۱۴۲) خودی سے مراد خود آگاہی ہے (بالِ جبریل ص۸۲) خودی عبارت ہے ذوقِ استیلا سے (ضربِ کلیم ص۱۳۹) خودی ذوقِ طلب ہے (ضربِ کلیم ص۷۱) خودی ایمان کے مرادف ہے (ضربِ کلیم ص۶۹) خودی سرچشمۂ جدت و ندرت ہے (ضربِ کلیم ص۱۲) خودی یقین کی گہرائی ہے، خودی سوزِ حیات کا سرچشمہ اور ذوقِ تخلیق کا مأخذ ہے۔ غرض اس قسم کے گوناگوں معانی و صفات خودی سے وابستہ ہوئے ہیں۔ یہ سب اثباتِ خودی کی صورتیں ہیں، جو ہر چیز کو ترقی کی اگلی منزلوں کی طرف محرک ثابت ہو رہی ہے۔

ایک زمانہ تھا جب اقبال صوفیوں کے تصورِ وحدت الوجود سے متأثر تھے اور انسانی روح کے فراق زدہ ہونے میں اعتقاد رکھتے تھے، مگر بعد میں رفتہ رفتہ ان کا یہ عقیدہ جاتا رہا اور خودی کی تنظیم میں مادیات کے مستقل وجود کی اہمیت کو تسلیم کرنے لگ گئے، تاہم ان کے اشعار میں صوفیوں کے "احساسِ جدائی" کا تصور پھر بھی کہیں کہیں نظر آتا ہے۔ گلشنِ راز جدید کے بعض اشعار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی اس جدائی کو حاصلِ حیات سمجھتے تھے۔

جدائی خاک را بخشد نگاہے
دہد سرمایۂ کوہے بہ کاہے
جدائی عشق را آئینہ دار است
جدائی عاشقاں را سازگار است
اگر ما زندہ ایم از دردمندی است
وگر پایندہ ایم از دردمندی است

(گلشنِ راز جدید ص۲۲۰)

چہ سودا در سرِ ایں مشتِ خاک است
ازیں سودا درونش تابناک است
چہ خوش سودا کہ نالد از فراقش
ولیکن ہم ببالد از فراقش
فراق او را چناں صاحب نظر کرد
کہ شامِ خویش را بر خود سحر کرد
خودی را تنگ در آغوش کردن
فنا را با بقا ہم دوش کردن

(گلشنِ راز جدید ص۲۲۰)

اقبال کا تصورِ آفرینش کیا ہے؟ میں اس کے متعلق کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکا، مگر اقبال زمان کے تسلسل کے ضرور قائل ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ خودی، جو حیات ہی کا دوسرا نام ہے، لحظہ بہ لحظہ تخلیق میں مصروف رہتی ہے اور تسلسلِ زمانی کو قائم رکھتی ہے، اگرچہ بعض جگہ احساس ہوتا ہے کہ وہ زمان کی نہایت کو مانتے ہیں۔ بہرحال خودی کا کام یہ ہے کہ زندگی کو جاری رکھے۔

خودی را زندگی ایجادِ غیر است
فراقِ عارف و معروف خیر است
قدیم و محدثِ ما از شمار است
شمارِ ما طلسمِ روزگار است

(گلشنِ راز جدید ص۲۱۹)

اقبالؒ نے ڈاکٹر نکلسن کو جو خط لکھا تھا اس میں لکھا تھا کہ دنیا ایسی چیز نہیں جس کی تکمیل ختم ہو گئی ہے، بلکہ یہ ابھی معرضِ تکمیل میں ہے۔ تخلیق کا سلسلہ جاری ہے اور انسان بھی اس تخلیق میں اپنا حصہ ادا کر رہا ہے ..... قرآن میں بھی خدا کے سوا دوسرے خالقین کے موجود ہونے کا امکان ہے۔ . یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر زندگی کیا ہے؟ یہ انفرادی ہے اور اس کی اعلیٰ ترین صورت، جو اس وقت تک پیدا ہو سکی ہے، خودی ہے، جس میں فرد ایک فی نفسہٖ مکمل مخصوص مرکز کی حیثیت رکھتا ہے..... جسمانی اور روحانی طور پر انسان فی نفسہٖ مکمل ہے، لیکن یہ مکمل فرد نہیں ہے۔ یہ خدا

ہے جس قدر دور ہوگا اسی قدر اس کی انفرادیت کم یا شخصیت بھی کم ہوگی۔ جو سب سے زیادہ خدا کے نزدیک آئے گا مکمل ترین انسان ہوگا۔

اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اقبال کے نزدیک زندگی کی غایت انسان کا خدا کے قریب ہونا ہے تا آنکہ حیات یا خودی خدا کو اپنے اندر جذب کرلے گی۔

خودی کے متعلق اقبال کا نظامِ فکر بھی صوفیوں کے نظامِ فکر کی طرح اپنی آخری منزل میں خاصا ناقابلِ فہم، پیچیدہ اور پُراسرار ہو جاتا ہے، مگر یہ بحث کچھ دیر کے لئے اُٹھا رکھی جائے گی۔

یہاں پہنچ کر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر ان مسائل میں اقبال اور صوفیوں کے درمیان اختلاف کی صورت کہاں کہاں پیدا ہوتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ اختلاف کی صورتیں مسئلہ بے خودی میں پیدا ہوتی ہیں، کیونکہ جہاں تک خود یا خودی کا تعلق ہے صوفی بھی اس میں کچھ نہ کچھ اعتقاد رکھتے ہیں ——— کیونکہ اگر خود کو تسلیم نہ کرتے ہوں تو خود کو مٹانے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ صوفی وجود او خود کو تسلیم کر لینے کے بعد فنائے خود میں اپنی نجات سمجھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ یہ عارضی خود اس کو اس کی اصل سے جُدا کر رہا ہے، اسلئے اس کی پوری کوشش یہ ہے کہ اس خود کو بے خودی میں بدل دے تاکہ اپنی اصل سے مل جائے یعنی پھر اس کمال تک پہنچ جائے، جو اس کا ورثہ بھی ہے اور حق بھی ———، اسی چیز کو صوفیوں نے ترکِ خود یا نفیِ خود کے نام سے یاد کیا ہے، اقبال اس کے برعکس (چونکہ آفرینش کا کوئی نظریہ ان کے لئے مانع نہیں اس لئے) اس عارضی خود کی ناگزیر اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اسلئے اس سے پیچھا چھڑانے کی بجائے بے خودی کی منزل تک پہنچنے کے لئے خود کو ہی ذریعۂ استعمال اور وسیلۂ ترقی بناتے ہیں۔ جہاں محمود شبستری کا ارشاد ہے ؎

خراباتی شدن از خود رہائی است

خودی کفر است گر خود پارسائی است

وہاں اقبالؒ یہ کہتے ہیں ؎

خودی تعویذِ حفظِ کائنات است

نخستیں پرتوِ ذاتش حیات است

غرض اس نقطۂ نظر میں اقبالؒ اور صوفیوں کے درمیان اتنا فاصلہ ہے جتنا مشرق و مغرب میں ہے۔ اقبالؒ بے خودی کے لئے خودی ہی کو وسیلہ بناتے ہیں، صوفی خود کا اثبات اس میں دیکھتا ہے کہ خود کے احساس ہی کو مٹا ڈالا جائے۔ ایک کی نظر اس پر ہے کہ ازل میں ہم میں خدا میں کوئی بُعد نہ تھا، بلکہ ہم دونے واحد تھے۔ دوسرے کی نگہ اس پر ہے کہ ازل کی بحث سے کیا فائدہ؟ ایک دن ایسا بھی آئے گا جب خدا ہم میں جذب ہو کر رہ جائیگا اور اب بھی ہم اس کی جستجو میں نہیں ہیں، وہ ہماری جستجو میں ہے ؎

ما از خدائے گم شدہ ایم او بہ جستجو است

چوں ما نیاز مند و گرفتارِ آرزو است

در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است

آں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست

صوفی غایت الغایاتِ کمال تک پہنچنے کے لئے جس بے خودی پہ زور دیتے ہیں، اس کی ساری کی ساری اہمیت روحانی اور ذہنی ہے۔ اقبالؒ خودی کی جس تربیت سے بے خودی دکمالِ انسانیت تک پہنچانا چاہتے ہیں، اس کا پہلا قدم مادّے کی تسخیر ہے اور اس کی شکست و ریخت کے بعد "نوریوں" کے درجے تک پہنچنا اور پھر اس سے بھی ورا الوریٰ کی منزلیں طے کرنا (جن کا سطورِ بالا میں ذکر ہوا)' ——— اس کے علاوہ اقبالؒ کا تمام دائرۂ نظر اجتماعی ہے ——— صوفی فرد کی روحانی تربیت پر خاص زور دیتے ہیں۔ اقبالؒ کے یہاں فرد کی تربیت اجتماع سے الگ کوئی شے نہیں۔

صوفیوں کے متعلق اس گفتگو سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ صوفیوں کا کمالِ روحانی تک پہنچنے کا لائحۂ عمل کوئی آسان چیز ہے ——— صوفیوں کے اس دستور العمل تربیت میں فرد کی حد تک ہیکارِ حیات کے سب مظاہر اور ریاضت اور مشق کی سب شکلیں پائی جاتی ہیں ——— قلابذی نے اپنی کتاب التعرف لمذہب اہل التصوف میں تربیت کے سب مدارج کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے، مگر مجاہدہ و ریاضت کے یہ سلسلے صرف اسلامی تصوف تک محدود

نہیں۔ دنیا کے ہر نظامِ تصوف میں اس قسم کی ریاضت کے نصاب تجویز ہوئے ہیں۔ پروفیسر نیوبا نے تصوّف پر جو کتاب لکھی ہے اس میں انہوں نے "سفرِ صعودی" کے کئی مدارج شمار کئے ہیں۔ ابتدا میں خدمتِ خلق اور اطاعتِ شیخ پر شدّ و مدّ سے زور دیا جاتا ہے، بعد میں شیخ رذائلِ نفسانی کی تطہیر کی کوشش کرتا ہے۔ پھر محبتِ کل اور مراقبے کے طریقے بتاتا ہے۔ اس کے بعد ذکر و فکر اس کے بعد تعطلِ احساس کی منزل آتی ہے ــــ اس حالت میں وجد و حال ــــ مگر اس میں پھر حیرت قبض اور بعض اوقات رجعت کی تکلیف پیش آجاتی ہے۔ یہ سلسلہ جاری رہتا ہے تا آنکہ عارف بالٰہ العین خدا کا دیدار کر لیتا ہے، جو دراصل تمہید ہوتی ہے اس وصالِ روحانی کی جس کے لئے تصوف کا کل نظام قائم شدہ سمجھا جاتا ہے ✤

یہ مجاہدہ و ریاضت کاملاً انفرادی حیثیت کی چیز ہے۔ تصوف کے سارے نظام میں محض افراد کے روحانی کمال پر زور دیا گیا ہے۔ عام لوگوں کے لئے شریعت کی پابندی اور عقل کی پیروی ضروری سمجھی گئی ہے۔ گویا تصوف محض خاص افراد کی روحانی تربیت کا نظام ہے اور افراد کی وساطت سے اجتماع کی تربیت کا قائل معلوم ہوتا ہے۔ اقبالؒ نے بھی تکمیلِ خودی اور کمالِ حیات کے لئے ایک نظامِ تربیت تجویز کیا ہے، جس کی تفصیل "رموزِ بے خودی" میں دی ہے۔ اس کا پہلا سبق یہ بتایا ہے کہ فرد ملت سے وابستہ ہے، اس سے الگ ہیچ ہے ؎

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند
سلک و گوہر کہکشان و اختر اند
فرد می گیرد زِ ملت احترام
ملت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

فرد کی خودی جب ملت کی بے خودی میں گم ہو جاتی ہے تو بڑی برکتوں کا باعث ہوتی ہے ؎

در جماعت خود شکن گردد خودی
تا زِ گلبرگے چمن گردد خودی

اس کے بعد اقبالؒ نے بھی فرد و ملت دونوں کے لئے تطہیر و تکمیل کا ایک نصاب تجویز کیا ہے۔ مثلاً یاس و حزن و خوف کا ازالہ، سوال کی مخالفت، مساوات و اخوت بنی نوعِ آدم کا عقیدہ، آئین کی اطاعت، آرزو کی تربیت، ــــ اور سب سے آخر میں عشق اور ضبطِ نفس ــــ تا آنکہ نیابتِ الٰہی تک پہنچ جاتا ہے ؎

بنتے ہیں مری کارگہِ فکر میں انجم
لے اپنے مقدر کے ستارے کو تو پہچان

اقبال کے اس نظامِ فکر میں، جس کا تمام ماحول مادی ہے، عشق کا عقیدہ بھی بڑا دلچسپ ہے ــــ یہ وہ عقیدہ ہے جس کا ایک رکن عقل کے کمال کا انکار اور جذبہ و وجدان کی برتری کا اثبات ہے ــــ اس معاملے میں اقبالؒ پھر صوفیوں اور عارفوں کی حکمت کے پیرو ہو [illegible] اور کمال کی منزلوں کو کسی ایسی روحانیت کی مدد سے طے کرنا چاہتے ہیں جس تک عقلِ انسانی کی رسائی نہیں ✤

یہ ہے صوفیوں کی بے خودی اور اقبالؒ کی خودی، جس کے کئی پہلو اہم مماثلت رکھتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک خودی کی اس تمام پیکار کا حاصل احاطۂ کائنات ہے۔ صوفیوں کے نزدیک نفی خودی کی غایت خدا کی ذات سے مل جانا اور سرور سرمدی پا لینا ہے جس طرح صوفیوں کے استدلال میں بہت سی کمزوریاں نظر آتی ہیں، اسی طرح اقبالؒ کے استدلال میں بھی بہت سے خلا نظر آتے ہیں۔ مثلاً یہی کہ خودی کی اس پیکار کا نقطۂ آغاز کیا ہے اور احاطۂ کائنات کر لینے کے بعد خودی کو سکون مل جائے گا یا پھر خودی کسی نئی طلب میں سرگرداں ہو جائے گی۔ یہی اشکال ہندو فلسفیوں کو پیش آیا تھا۔ اسی کے سبب سے انہیں "آواگون" کے عقیدے کی طرف آنا پڑا، جس میں دائمی دورو تسلسل کو تسلیم کر لینا پڑا ✤

حق یہ ہے کہ پیکارِ حیات کے مادی متعلقات کی حد تک اقبالؒ کا نظامِ فکر بڑا جاذبِ توجہ ثابت ہوتا ہے، مگر تسخیرِ کائنات کی منزل کے

بعد اقبالؒ بھی اسی پر اسرار ماورائیت کا سہارا ڈھونڈتے ہیں، جو حیرت سے پیدا ہوتی ہے۔ ارتقائے حیات کو تسلیم کر لینے کے باوجود اگر زندگی کا انجام سکون (یعنی کسی ذات میں فنا یا کسی ذات کا ہمارے جوہر میں جذب ہو جانا) ہے تو اس کے لئے نہایتِ زمانی کو تسلیم کرنا پڑے گا، جس کی تائید اقبالؒ کے فلسفے سے نہیں ہوتی۔ صوفیوں کا نظام شروع سے ہی منطق کی گرفت سے باہر ہے مگر ازل (بدایت) اور ابد (نہایت) کا ایک قابلِ فہم سا خیال انہوں نے ضرور پیش کیا ہے۔ زندگی کا معمّا یوں تو لاینحل ہی ہے، مگر اس کا کچھ آتا پتا تصوف ہی کے راستے سے سوجھتا ہے، ورنہ اندھیرا ہی اندھیرا ہے، خواہ ہمارے ہاتھ میں عشق کی شمع ہو یا عقل کا چراغ!

قصہ مختصر ــــ اقبالؒ نے خودی و بے خودی کے مسئلے میں صوفیوں کے نظامِ فکر سے استفادہ تو کیا ہے، مگر ان کا کارنامۂ خاص یہ ہے کہ انہوں نے اس کو بھی اپنے خاص نظریۂ اجتماعیت کے لئے استعمال کیا ہے اور صوفیوں کی فرد پسندی سے ذہن کو ہٹا کر اجتماعی عمل اور اجتماعی مصالح انسانیت کا راستہ دکھایا ہے۔ ازل و ابد پر نظر مرکوز کرنے کی بجائے ابد کی تسخیر کو منزلِ مقصود قرار دیا ہے، اور اس تسخیر کے لئے جو دستور العمل تجویز کیا ہے اس میں فرد و اجتماع دونوں کو لازم و ملزوم ٹھہرایا ہے۔ تصوف کا تمام نظام روحانی و فکری لحاظ سے کچھ معنی رکھتا بھی ہو، تب بھی عملی لحاظ سے اور اجتماع کے مقاصد کے لحاظ سے اس کا غیر مکمل اور ناقابلِ عمل ہونا ظاہر ہے۔ اقبالؒ نے صوفیوں ہی کے فکر کے بعض پہلوؤں کا انتخاب کیا اور اس کو اپنے افکار سے ملا کر زندگی کی اجتماعی غایتوں کے لئے ایک ایسا دستور العمل تیار کیا، جس کے عملی فوائد سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

"ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے منہ سے ہوئی۔ صوفی لوگوں نے اسے تصوف پر ایک حملہ تصور کیا ہے۔ اور یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہے۔ انشاءاللہ دوسرے حصے میں دکھاؤں گا کہ تصوف کیا ہے اور کہاں سے آیا اور صحابہ کرام کی زندگی سے کہاں تک ان تعلیمات کی تصدیق ہوتی ہے جس کا تصوف حامل ہے۔ امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا۔"

مکتوب اقبال بنام منشی سراج الدین

۱۴ر اکتوبر ۱۹۱۵ء

سکون و حرکت ـــ اقبال کی نظر میں

ممتاز حسین

سکون و حرکت مادی دنیا کے حقائق ہیں، اور علمی اور فکری موضوعات کی حیثیت سے سائنس اور فلسفہ دونوں میں مشترک ہیں۔ اقبالؒ عملی سائنسدان نہیں تھے۔ اور سکونیات اور حرکیات کے علوم طبیعی میں کوئی تجرباتی یا نظریاتی کاوش ان سے منسوب نہیں ہے۔ مگر فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے سکون و حرکت کے موضوعات ان کے نظامِ فکر میں ایک بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کی ابتدائی نظم کا ایک شعر ہے ؎

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیّر کو ہے زمانے میں

یہ ایک خالص فلسفیانہ شعر ہے جو نظامِ کائنات میں سکون و حرکت کے مقام کے متعلق ایک فلسفیانہ نظریہ پیش کرتا ہے۔ اگرچہ اقبال نے مضمون کو اس خوبی سے ادا کیا ہے کہ شعر کی شعریت اس کی فلسفیانہ معنویت پر پورے طور سے غالب آگئی ہے۔ یہ شعر ایک غیر جانبدارانہ مشاہدے کی کیفیت ہے، جیسے کوئی شخص دریا اور اس کے تلاطم کو ساحل پر کھڑا ہوا دیکھ رہا ہو۔ یہاں اقبالؒ نے سکون و حرکت کے اخلاقی اور تخلیقی پہلوؤں سے بحث نہیں کی۔ مگر ان کی ساری شاعری اور سارے فلسفے نے اسی ایک مسئلے کی فضا میں پرورش پائی ہے۔

سکون و حرکت روزمرہ کے انسانی مشاہدے میں مبادیات کا درجہ رکھتے ہیں۔ ہم جب بھی دیکھیں ہمیں اپنے گرد و پیش کی کچھ چیزیں ساکن اور کچھ متحرک نظر آئیں گی۔ خاموش سے خاموش اور ساکن سے ساکن فضا میں بھی اور کچھ نہیں تو ہم اپنی آنکھوں، سانس، دل اور غالباً ہاتھ پاؤں کو متحرک پائیں گے۔ [illegible] تجربہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ زندگی اور حرکت لازم و ملزوم ہیں۔ جب تک انسان کے جسم اور اس کے دل کی حرکت باقی رہتی ہے۔ وہ زندہ رہتا ہے۔ جب یہ حرکت باقی نہیں رہتی۔ اس کی زندگی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ سکون و جمود اور عدمِ حرکت عدمِ زندگی کی علامات ہیں اور اگرچہ زندہ چیزیں گاہے گاہے عارضی طور پر یا بظاہر ساکن یا مائل بہ سکون نظر آتی ہیں، سکون کو کسی حالت میں زندگی کی خصوصیت نہیں کہا جا سکتا۔ زندگی کا تعلق زمان و مکان سے ہے اسے ہر وقت کائنات کے زمانی اور مکانی فاصلے طے کرنے پڑتے ہیں اور ان مسافتوں کو قطع کرنے میں جو چیز ممد و معاون ہے۔ وہ حرکت ہے سکون نہیں

سکون و حرکت کی طبیعی حیثیت کچھ ایسی پیش پا افتادہ قسم کی ہے کہ شروع شروع میں فلسفے کی نظر ان کی اہمیت پر نہیں پڑی۔ یونان کے قدیم ترین فلسفی تھیلیز کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ کائنات کی زندگی کا اصل سرچشمہ کیا ہے۔ غور و فوض کے بعد تھیلیز اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ سرچشمہ پانی ہے جو زندگی کے سارے مظاہر کا منبع اور ساری موجودات کا مبداء و معاد ہے۔ اسی طرح اینگزیمینیز نے یہ رائے قائم کی کہ کائنات کا سرچشمہ پانی نہیں ہوا ہے۔ ان فلسفیوں کے اپنے حرکت اور تغیّر کے گوناگوں مظاہر تھے۔ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ پانی، ہوا اور مٹی سبھی ایک صورت سے دوسری صورت میں منتقل ہوتے ہیں۔ ان لوگوں نے تغیر اور حرکت پر فی نفسہٖ غور نہیں کیا۔ سب سے پہلا فلسفی جس کی توجہ حرکت اور تغیّر کی اہمیت پر مرکوز ہوئی۔ ہرقلیطوس تھا۔ (پانچویں صدی ق م)

ہرقلیطوس نے کہا کہ کائنات کی بنیادی حقیقت تغیّر ہے۔ دنیا کی ہر شے عارضی اور گذراں ہے۔ کوئی چیز پائدار نہیں۔ ہم ایک دریا میں دو دفعہ پاؤں نہیں ڈال سکتے کیونکہ دریا کا پانی ہر لمحہ نیا ہوتا ہے اور جس پانی سے ہمارے پاؤں پہلی دفعہ آشنا ہوئے تھے دوسری مرتبہ وہ پانی وہاں نہیں ہوگا۔ نہ صرف ہر شے مسافر ہے بلکہ جادۂ سفر خود بھی اوروں کی طرح مسافر ہے۔ موجودات میں ہر شے تغیّر پذیر ہے۔ تغیر ہی ایک ایسی

دیرہے۔ جو پائدار ہے ۔

ہرقلیطوس کی تعلیم نے لوگوں کو متاثر کیا۔ مگر اسی کے زمانے میں پارمینی ڈیز اور زینو جیسے فلسفی بھی پیدا ہو چکے تھے۔ جن کا عقیدہ ہرقلیطوس کے عقیدے کے برعکس تھا۔ یہ لوگ شہر ایلیا کے رہنے والے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ حرکت اور تغیر ناممکن الوجود ہیں۔ انہوں نے کہا کہ اگر بالفرض کائنات میں حرکت اور تغیر کا وجود مان بھی لیا جائے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ شے عدم شے سے پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ ناممکن ہے۔ حرکت اور تغیر جو بذاتہٖ حرکت کی ایک صورت ہے، ان کے مظاہر ہماری آنکھوں کے سامنے آتے ہیں وہ محض ایک فریب نظر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ زینو نے اپنا نقطۂ نظر واضح کرنے کے لئے اڑتے ہوئے تیر کی مشہور مثال پیش کی۔ اس نے کہا کہ ہم بظاہر دیکھتے ہیں کہ تیر کمان سے چھوٹ کر اُڑتا ہوا جاتا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ تیر نہ اُڑتا ہے نہ اُڑ سکتا ہے بلکہ وہ ہر متعین لمحے میں فضا کے ایک متعین نقطے پر ٹھہرا ہوا ہوتا ہے یعنی اپنی ظاہری اڑان کے دوران میں سارا وقت ساکن رہتا ہے اور اڑنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ہرقلیطوس اور اس کے مخالفین کے نظریاتی اختلاف نے اپنا پرتو کم و بیش بعد کے زمانے کے سارے فلسفے پر ڈالا ہے۔ افلاطون کے نظریۂ اعیان ثابتہ نے ایک ساکن، جامد اور غیر متغیر عالم مثال کا تصور پیش کیا۔ جس کا ایک دھندلا سا خاکہ افلاطون کے عقیدے کے مطابق ہمیں اپنی دنیائے آب و گل میں ملتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک ہمارے گرد و پیش کی دنیا بے حقیقت ہے اور اس کا تخلیق کردہ عالمِ اعیان عینِ حقیقت، ہماری دنیائے محسوسات ناتمام، نامکمل ہے اور اسی حرکت اور تغیر کی آماجگاہ ہے۔ حرکت اور تغیر اس دنیا کی ناپختگی کا پرتو ہیں۔ وقت کی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وہ جاودانیت کا سایہ ہے۔

ارسطو نے جو افلاطون کا شاگرد تھا اپنے استاد کے نظریہ اعیان کو تسلیم کیا مگر ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ یہ اعیان کسی اور دنیا کی چیز نہیں ہیں بلکہ ہماری دنیائے آب و گل ہی میں موجود اور کارفرما ہیں، عالمِ حقیقی کوئی اور عالم نہیں۔ یہی دنیا جس میں ہم رہتے ہیں حقیقی دنیا ہے۔ ارسطو کے نزدیک حرکت مادّہ اور صورت، یا بقول افلاطون اعیان کے اتصال کا نتیجہ ہے۔ یہ اتصال اور حرکت بے مقصد نہیں ہیں۔ ان کا مقصد تخلیق ہے۔ مادّہ اور صورت کا اتصال اور امتزاج نو بنو نتائج پیدا کرتا ہے اور یہی کائنات کا نصب العین ہے۔ حرکت کا آخری سرچشمہ ایک غیر متحرک محرک ہے۔ (جسے ہم خدا کے نام سے یاد کرتے ہیں)

اس سلسلے میں ارسطو اور افلاطون کے دو پیش رووں کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ ایمپی ڈوکلیز نے آب و آتش اور خاک و باد چار مفردات کو تسلیم کیا اور حرکت اور تغیر کو ان مفردات کے اختلاط اور افتراق کا نتیجہ قرار دیا۔ انیگزاگورس نے مفردات کو چار کی بجائے لاتعداد گردانا۔ دیمقراطیس نے نظریۂ جوہر کی تعلیم دی۔ اس کی نگاہ میں کائنات کی خشتِ بنیاد مختلف النوع مفردات نہیں ہیں۔ بلکہ لاتعداد جز لایتجزیٰ ہیں۔ جو ماہیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے کوئی اختلاف نہیں رکھتے۔ وہ خود غیر متغیر ہیں۔ مگر ان کا باہمی امتزاج ایمپی ڈوکلیز کے عقیدے کے مطابق مفردات کے امتزاج کی طرح کائنات میں حرکت اور تغیر پیدا کرتا ہے۔ ان نظریوں کے بعد کے فلسفیوں پر جن میں مسلمان فلسفی بھی شامل ہیں، گہرا اثر پڑا ہے۔ جو بجائے خود ایک مضمون ہے۔

اقبال نے سکون و حرکت کے فلسفیانہ مسئلے کا پہلے پہل اپنی تصنیف فلسفۂ عجم کے سلسلے میں جائزہ لیا۔ اس تصنیف میں انہوں نے ابن مسکویہ، اشراقیتین اور ملا ہادی سبزواری کے فلسفۂ حرکت پر نظر ڈالی ہے۔ اور ان کے پیشرو یونانی فلسفیوں سے ان کے اتفاقات رائے اور اختلافات واضح کئے ہیں۔ یہاں اقبال کا انداز بیشتر مورخانہ ہے، نقادانہ نہیں۔ ویسے بھی اس کتاب میں اقبال کے بعض وہ ابتدائی تاثرات جھلکتے ہیں جنہوں نے بعد میں ارتقا کی بہت سی منزلیں طے کیں۔

اقبال کی مستقل فلسفیانہ تصنیف ان کے چھ لکچر ہیں۔ جو دورِ حاضر کی اہم ترین

یہاں ہرقلیطوس کے ایک اہم جز کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ مگر اس کے علاوہ اس کے فلسفے کے اور اجزا بھی ہیں۔ مثلاً اس نے تھیلز اور انیگزیمینیز کی طرح پانی اور ہوا کے مقابلے میں آگ کو پیش کیا۔ فلسفۂ تضاد کا باوا آدم بھی وہی ہے۔ پر اور اس کی تعلیم کے دوسرے پہلو موجودہ مضمون سے الگ ہیں۔

ہرقلیطوس کے فلسفۂ تغیر پر کسی مسخرے نے یہ پھبتی کہی کہ اس کی رو سے قرضدار کو قرضہ ادا کرنا واجب نہیں رہتا کیونکہ نہ قرض خواہ وہ قرض خواہ رہتا ہے۔ جس نے قرضہ دیا۔ نہ مدیون اور نہ ہی قرضہ وہ قرضہ۔

فلسفیانہ تصانیف میں سے ہیں۔ ان کا مقصد اسلام کے مذہبی تصورات کی تشکیل جدید ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے جدید اور قدیم فلسفیوں کے خیالات کا تجزیہ کیا ہے۔ سکون و حرکت کے سلسلے میں زینو کے نظریہ عدم حرکت پر ابوالحسن اشعری، ابن حزم، برگساں اور برٹرینڈ رسل کے خیالات کی روشنی میں بحث کی ہے۔ جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں اقبال کی دقیقہ رس نگاہ پر یہ حقیقت پورے طور سے واضح ہے کہ موجودہ سائنس کی رو سے کائنات کی ہر شے ایک حرکت کے مترادف ہے۔ جو ہر خود برقی قوت ہے نہ کہ برقی قوت سے متاثر شدہ کوئی شے۔ یعنی طبیعیات کی رُو سے حرکت مسلسل کائنات کا بنیادی اصول ہے۔ اس نظریۂ مکانی کے ساتھ ساتھ اقبال کا نظریۂ زمانی بھی اصول حرکت کا حامل ہے۔ اقبال کی نگاہ میں وقت ایک تغیر مسلسل ہے جس میں منٹوں، مہینوں اور سالوں کا حساب نہیں اور جس کا تسلسل تواتر کی قید سے آزاد ہے۔ چھٹے لیکچر میں جس کا عنوان ہے "نظام اسلام میں حرکت کا اصول" اقبال نے قطعی طور پر یہ رائے قائم کی ہے کہ "ایک ثقافتی تحریک کی حیثیت سے اسلام کائنات کے پرانے جامد و ساکن نظریے کا مخالف ہے۔ اس کا تصور کائنات حرکی ہے۔

حرکت اصول عمل ہے۔ "قرآن خیال کی بجائے عمل پر زور دیتا ہے۔" اسلامی تحریک ایک زبردست پیغام عمل تھی۔ "وحدت الوجود اور اس کی شاعرانہ تفسیر نے عوام تک پہنچ کر اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔"

فلسفے کی طرح تصوف اور مذہب کے میدان میں بھی سکون و حرکت یعنی موت و حیات کی راہیں نمایاں طور پر الگ الگ ہیں۔ ہندومت اور بدھ مت میں مکتی اور نروان کا تخیل سکون و راحت کی طلب پر مبنی ہے اور سری کرشن کی تعلیم (بجتے شنکر کی تفسیر نے نقصان پہنچایا ہے) حرکت اور جد و جہد کا پیغام۔ یہی حال مسلمانوں میں ابن عربی اور وحدت الوجود کے قائل دوسرے صوفیا اور ان کے روحانی مقام فنا فی اللہ کا ہے جو نروان کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ اس کے برعکس مجدد سرہندی کی طرح وہ مسلمان صوفیا بھی ہو گزرے ہیں جنہوں نے فنا فی اللہ پر بقا باللہ کو ترجیح دی۔ یا بالفاظ دیگر زندگی اور عمل کو موت اور ترک عمل کے مقابلے میں اپنے لئے چن لیا۔

مسلمانوں کے علوم پر فلسفے پر مجموعی حیثیت سے نظر ڈالی جائے تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ جب تک صحیح اسلامی ثقافت کسی نہ کسی صورت میں اور کسی نہ کسی حد تک مسلمان قوموں میں باقی رہی ان کی زندگی اور تخیل کو سکون و جمود سے کوئی واسطہ نہ تھا۔ البتہ جب ان پر غیر اسلامی ثقافتی رجحانات غالب آگئے تو ان کے پاس سکون و جمود اور اس کے لازمی نتیجے یعنی یاس و حسرت کے سوا کچھ باقی نہ رہا۔ ابن مسکویہ کا نظریۂ ارتقا اور ابن خلدون کا نظریۂ تاریخ اسلامی ثقافت کے خصوصی نقطۂ نظر کے آئینہ دار ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ حرکت اور جد و جہد اسلام کا بنیادی تقاضا ہے اور سکون و جمود سے اسے بنیادی طور پر نفرت ہے۔ اقبال ہر اس جذبے، ہر اس تصور حیات کے مخالف ہیں جو انسان کو سکون و جمود کی طرف لے جائے۔ حکیم افلاطون اور خواجہ حافظ پر اقبال کی نکتہ چینی اسی وجہ سے ہے اور یہی وجہ ان کی اسلام سے محبت کی بھی ہے۔

اقبال نے ذوق عمل کی تجدید کے لئے ایک تو اسلامی افکار اور رجحانات کو غیر اسلامی افکار اور رجحانات سے جدا اور تمیز کرنے کی کوشش کی ہے۔ دوسرے زندگی کے اسلامی نصب العین کے تعین کی سعی کی۔ انہوں نے مسلمانوں کو اس پیغام کے لئے کیوں منتخب کیا۔ یہ خود ان کی زبان سے سنئے۔ ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط میں فرماتے ہیں "یہ درست ہے کہ مجھے اسلام سے بے حد محبت ہے۔ لیکن مسٹر ڈکنسن کا یہ خیال صحیح نہیں کہ میں نے محض اس محبت کے پیش نظر مسلمانوں کو اپنا مخاطب ٹھہرایا ہے۔ بلکہ در اصل عملی حیثیت سے میرے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کہ ایک خاص جماعت یعنی مسلمانوں کو اپنا مخاطب قرار دیا جائے۔ کیونکہ تنہا یہی جماعت میرے مقاصد کے لئے موزوں واقع ہوئی ہے۔

اقبال کی شاعری میں سکون و حرکت کا کیا مقام ہے؟ ان کے کلام کو ایک نظر دیکھا جائے تو ان کے ہاں ایسی نظمیں بہت ہی کم ملیں گی جن میں سکون و راحت سے کسی قسم کی دلچسپی یا دل بستگی کا اظہار کیا گیا ہے۔ ایسی نظمیں زیادہ تر ان کے ابتدائی دور کی یادگار ہیں۔ ان میں غالباً سب سے مشہور ان کی "ایک آرزو" ہے۔ جہاں وہ دنیا سے تنگ آ کر کسی کنج عزلت کی تلاش میں ہیں ؎

شورش سے بھاگتا ہوں دل ڈھونڈتا ہے میرا
ایسا سکوت جس پر تقریر بھی فدا ہو

مگر یہ جذبہ زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکا حتیٰ کہ اسی نظم میں انہوں نے فطرت کے دلفریب اور راحت آموز مناظر کا تصور باندھتے باندھتے اپنے متعلق ایک ایسی تمنا کا اظہار کیا ہے جو سکون و راحت کے منافی ہے اور جس سے ان کے عیش و آرام کا پروگرام سارے کا سارا منسوخ ہو جاتا ہے ؎

اس خامشی میں جائیں اتنے بلند نالے تاروں کے قافلے کو میری صدا درا ہو

دنیا سے بیزاری کا جذبہ اقبالؔ پر شاذ و نادر ہی وارد ہوتا ہے۔ عموماً سکون کا تخیل ان کے ہاں مناظرِ قدرت سے خاص ہے جیسے "مخزراہ" میں دریا کا نقشہ ؎

شب سکوت افزا ہوا آسودہ دریا نرم سیر تھی نظر حیراں کہ یہ دریا ہے یا تصویرِ آب

"نیکر کے کنارے کی ایک شام" ؎

فطرت بے ہوش ہو گئی ہے آغوش میں شب کے سو گئی ہے

کچھ ایسا سکوت کا فسوں ہے نیکر کا خرام بھی سکوں ہے

جہاں تک انسان کا تعلق ہے، محسوسات کی دنیا میں اقبالؔ کو کوئی چیز ایسی نظر نہیں آتی جسے انسان سے کوئی ہمدردی ہو ؎

کوئی نہیں غمگسارِ انساں کیا تلخ ہے روزگارِ انساں

سکون و حرکت کے فلسفیانہ مسئلے کے بارے میں اقبالؔ، زینو کی بجائے ہرقلیطوس کے ہمنوا ہیں اور ان کے اشعار کہیں کہیں تو خود ہرقلیطوس کے اقوال معلوم ہوتے ہیں ؎

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

یا ؎

ہر شے مسافر، ہر چیز راہی کیا چاند تارے، کیا مرغ و ماہی

بانگِ درا کی نظم "چاند اور تارے" میں ان کا نقطۂ نظر اور بھی واضح ہے ؎

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی یہ رسم قدیم ہے یہاں کی

اس رہ میں مقام بے محل ہے پوشیدہ قرار میں اجل ہے

چلنے والے نکل گئے ہیں جو ٹھہرے ذرا کچل گئے ہیں

اقبالؔ زندگی کو ایک سفر جانتے ہیں۔ ایک ایسا سفر جس کی منزل سوائے ذوقِ سفر کے کچھ بھی نہیں ؎

گفتم کہ شوق سیر نپروش بہ منزلی گفتا کہ منزلش بہ جبیں شوق مضمر است

زندگی کا سفر موت پر ختم نہیں ہوتا۔ خدا جانے کتنی زندگیاں اور ہیں ؎

گماں مبر کہ بہ پایاں رسید کارِ مغاں ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

اقبالؔ کے نزدیک انسانی زندگی محض حرکت سے مطمئن نہیں ہو سکتی۔ اس کا مقصد تخلیق ہے "وہ ناتواں" کے لئے لطفِ خرام ہی زندگی ہے[1]۔ اور موجِ دریا کی متاعِ زیست بھی اس کی روانی ہے[2]۔ مگر انسان کو کچھ اور کرنا ہے۔ زندگی کی حرکت اقبالؔ کے نزدیک نہ صرف تخلیقی ہے بلکہ اس کا ایک واضح اور غیر مبہم نصب العین ہے اور وہ یہ کہ انسان کی تخلیقی انفرادیت کو جسے اقبالؔ خودی کہتے ہیں۔ اتنا بلند اور محکم کر دیا کہ وہ سب سے اعلیٰ اور برتر انفرادیت یعنی خدا سے قریب تر ہو جائے۔ تخلقوا باخلاق اللہ اسی منزل کا راستہ ہے۔ وہ قوت جو کائنات اور انسان کو تغیر کی راہوں سے گزار کر ایک بلندی سے دوسری بلندی پر لے جا رہی ہے۔ یہ نصب العین بھی اسی کا تقاضا ہے۔ انسان کی حرکتِ ارتقائی غیر محدود ہے اور دنیا کے سب سے بڑے انسان کی زندگی میں اس حرکتِ ارتقائی کی بہترین مثال ملتی ہے ؎

بیتاب و تند و تیز و جگر سوز و بیقرار در ہر زماں بہ تازہ رسید از کہن گذشت[3]

یہاں خیر البشر کی شخصیت میں اقبالؔ نے اس خدائی صفت کا پرتو دیکھا ہے۔ جو کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ کے بے نظیر الفاظ میں بیان ہوئی ہے اور یہ انسانیت کی معراج ہے

---

[1] آتی تھی کوہ سے صدا، رازِ حیات ہے سکوں کہتا تھا مورِ ناتواں لطفِ خرام اور ہے (بانگِ درا)

[2] موج ز خود رفتہ تیز خرامید و گفت ہستم اگر می روم گر نہ روم نیستم (پیامِ مشرق)

[3] نغمۂ محمد۔ پیامِ مشرق۔

اقبال کا تدریجی ارتقا

یوسف ظفر

اقبال کی شخصیت کے گرد تصوف اور اس کے فن کے گرد فلسفے کا ایسا جیند ھیا دینے والا ہالا تیار کر دیا گیا ہے کہ ہم اس کی فنکارانہ صلاحیت اور اسکے شاعرانہ مقام کو اس نظر غائر سے دیکھنے کی زحمت ہی گوارا نہیں کرتے جسکا وہ مقتضی ہے۔ شخصیت پرستی نے اکثر نقادوں کو اس ضرورت کا احساس نہیں ہونے دیا کہ جب تک ہم اقبال کے کلام کو انسان کا کلام نہیں سمجھیں گے۔ انسانی کلام کی طرح اس کا تجزیہ نہیں کریں گے اس کے محاسن کو آنے والی نسلوں پر روشن نہیں کریں گے۔ اس کے فن کو فروغ حاصل نہیں ہو سکتا۔ میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کے بعد اردو شاعری نے جو تجربات کئے، روایت، سے جس بیزاری کا اظہار کیا، غیر ملکی قدروں کو جس طرح اپنایا، وہ اس ذہنیت کے خلاف بغاوت کا اعلان تھا۔ جس نے اقبال کو پیغمبری اور اس کے فن کو الہام کے درجے پر پہنچایا۔ ظاہر ہے کہ اس دور کے فن کاروں کا احساس کمتری اس کے علاوہ اور کر بھی کیا سکتا تھا۔

اقبال فلسفی ہے، اس میں کسی کو کلام نہیں۔ اس نے سانحۂ کربلا سے لے کر آج تک بتدریج مائل بہ انحطاط مسلمان کو اپنے فرض منصبی سے خبردار کرنے کے لیے فن کا سہارا لیا۔ اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا۔ اس نے انسان کو اس کے مقامِ حقیقی سے روشناس کرانے کے لیے شاعری کو اپنا وسیلہ بنایا۔ یہ بھی حقیقت سہی لیکن کوئی نقاد اس حقیقت سے روگرداں نہیں ہو سکتا کہ ان حقائق کو نظم کرنے کا نام شاعری نہیں کوئی فلسفہ کتنا ہی عظیم کیوں نہ ہو، جب تک جذبے اور احساس کی کٹھالی میں فکر و نظر کی آنچ کھا کر کندن نہیں بن جاتا، شعر کے میزان پر پورا نہیں تلتا، کسی فلسفی کو شاعر نہیں بنا سکتا۔ شاعری کے حیطۂ نگاہ میں تمام کائنات خام مواد کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ خالقِ کائنات کو بھی اپنے سخن کے دائرے سے باہر نہیں سمجھتا۔ اس کے فکر رسا کا ایک شعبہ فلسفہ بھی ہے اور اسے محض فلسفی ٹھہرانا نہ صرف اس کی فن کارانہ عظمت کو محدود کرنے کے مترادف ہے بلکہ قارئین کو اس سے محروم کرنے کے متبادل بھی۔ کہ جب ہم نے اقبال کو فلسفی قرار دے دیا تو کون اس کے شعر سے وہ کیف و سرور حاصل کر سکتا ہے جو اس کے شعر کی جان ہے؟ کون اس کے کلام کو اس نظر سے دیکھے گا جس سے غالب شیکسپیئر اور حافظ کو دیکھا جاتا ہے؟ چنانچہ میرے خیال میں وہ حضرات جو یہ سمجھتے ہیں کہ انہوں نے اقبال کو فلسفی ٹھہرا کر اقبال اور اس کے فن پر احسان کیا ہے اس کے اور اردو شاعری کے دشمن ہیں اور آج کی شاعری کی کجروی اور اپنی روایات سے بیزاری کی ذمہ داری انہی کی گردن پر ہے۔

غرض عظیم ترین فلسفہ بھی ایک نااہل تُک بند کو شاعر نہیں بنا سکتا۔ شاعری کے اپنے پیمانے ہیں اور اپنے میزان۔ جب تک کوئی کلام ان پیمانوں کے مطابق نہیں ان میزانوں پر پورا نہیں اترتا، وہ قلمروِ سخن میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اقبال کی عظمت اس میں ہے کہ اس کے ہاتھ میں ہر خیال، ہر تصوّر، ہر فلسفہ، ہر جذبہ ایک ایسا لازوال پیکر بن گیا ہے کہ اس کی جمالیاتی اور ادبی حیثیت صدیوں قائم و باقی رہے گی۔ اس نے اپنے تجربات، احساسات، تخیّلات اور فلسفہ کو پری خانوں میں اتارا، انہیں الفاظ کے ایسے نادر محلّات میں ٹھیرایا، انہیں ایسا سوز و گداز، اثر و خلوص، شیرینی اور گھلاوٹ، کیف و سرور، نزاکت و ملائمت اور جلال و شکوہ عطا کیا کہ اردو شاعری رہتی دنیا تک اس کی مرہونِ احسان رہے گی، وہ ایک ایسا فن کار ہے جس نے اردو نظم کو گہوارے سے نکالا، اسے اپنے خونِ جگر سے پالا، اپنی آنکھوں کے سامنے اسے تعلیم و تربیت سے سنوارا، بلوغت کو پہنچایا جہاں وہ عالمی ادب کے دوش بدوش فخر و مباہات سے کھڑی ہے، اور دنیا کی عظیم ترین شاعری

میں اپنا مقام پیدا کئے ہوئے ہے انہیں کے الفاظ میں :

مری قلندری اے زمینِ سخن تجھے بات میں آسماں کر دیا

یہ قدرت کہ ہر خیال ندرتِ اظہار سے تاثرات و کیفیات کا سرچشمہ بن جائے اچانک پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ فن کار کی نظر اپنے تمام تر ادبی سرمائے پر ہو، اس کے فکر کی اساس اور اپنیت تک پھیلی ہوئی ہو۔ اس کے سامنے الفاظ جیتے جاگتے چلتے پھرتے غلام ہوں زندگی کے تجربات اسے نادر تشبیہات اور انوکھے استعارات کی دولت پیش کریں تو وہ دامن پھیلائے منتظر رہے اور اپنے حسنِ قبول سے انہیں زندہ کر دے۔ ہر جذبہ کتنا ہی اجنبی کیوں نہ ہو، اس کی کشتِ دل سے اُگے اور بار ور ہو۔ اس کے لیے ہر منظر، ہر کیفیت، ہر واقعہ، دھڑکتا ہوا، سانس لیتا ہوا انسان ہو جو اسے اچھوتے حقائق سے باخبر کرے۔ اقبال ایک ایسا ہی فن کار ہے اس سے کم تو فن کار کے لیے وہ عظمت ممکن ہی نہیں جہاں "بانگِ درا" کی اولین نظم سے لے کر "ارمغان حجاز" کے آخری مصرعے تک نے اُسے پہنچایا ہے اور اس قدرتِ اظہار کا راز اس کے اپنے الفاظ میں یہ ہے۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صورت
معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
نقش ہیں سب نا تمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

چنانچہ ہم پر فرض عائد ہوتا ہے کہ ہم اس کے تمام تر کلام کو دیکھیں اور معلوم کریں کہ اس نے خونِ جگر سے اپنے فن کی کس طرح آبیاری کی اور یہ قدرت و کمال کیسے حاصل کیا۔

"بانگِ درا" کی پہلی نظم "ہمالہ" کے مطالعہ سے ہی ہم اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور ہو جاتے ہیں کہ یہ فن کار فنی کمال کی وہ بہت سی منزلیں طے کر آیا ہے جن تک پہنچتے پہنچتے اکثر شاعر دم توڑ دیتے ہیں اس کی ابتدائی کاوش ہی اس کی انتہا کی غماز ہے "ہمالہ" ۱۹۰۰ء عیسوی میں یا اس سے ایک آدھ سال پہلے لکھی گئی۔ اس وقت تک اردو نظم گھٹنوں چل رہی تھی۔ جس نظم کی بنیاد آزاد اور حالی نے رکھی تھی وہ ابھی تک اپنی حدود بھی متعین نہیں کر سکی تھی۔ آزاد کی نظمیں خشک اور مصنوعی ہیں ان میں وہ کیف و آہنگ نہیں جو کسی اقبال کو اپنی طرف کھینچ سکے۔ حالی کی فنی چابکدستی اور لطافتِ اظہار البتہ ان چند نظموں میں بھی ملتی ہے جو مسدس اور مرثیہ غالب کے علاوہ ہیں۔ ان دو فن کاروں کے علاوہ اقبال کے سامنے کسی نظم گو شاعر کا کلام اردو زبان میں نہ تھا جو اس کے مشعل راہ بن جاتا نادر کاکوروی کے تراجم یقیناً بڑے زندہ و کامیاب ہیں لیکن ان کا اسلوب بھی اقبال کے لیے راہنما نہیں قرار دیا جا سکتا کہ "ہمالہ" اور اس کے بعد کی نظمیں بندش و اسلوب، ہیئت و رنگ کے اعتبار سے اردو شاعری کے لیے بالکل نئی چیز ہیں۔ اب تک نظم سے مراد یہ لی جاتی تھی کہ ایک موضوع پر اپنے خیالات کو شعر کے سانچے میں ڈھال لیا جائے۔ دوسرے الفاظ میں یہ نظمیں قصیدے سے قریب تر ہیں کہ قصیدے میں جہاں ممدوح بادشاہ یا کوئی صاحبِ ثروت شخصیت ہوتی ہے وہ نظم میں کسی مرغوب یا محبوب شے یا شخصیت کو موضوع قرار دے لیا گیا ہے۔ غلو اور مبالغے کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں یوں دیکھا جائے تو "ہمالہ" بھی اپنے پیشروؤں سے مماثل ہے اس کی ابتدا بھی قصیدے کی طرح ہوئی ہے "اے شاہ جہاں" کی بجائے شاعر نے "اے ہمالہ"۔ "اے فصیل کشور ہندوستاں" کہا ہے اس نے اپنے ممدوح یعنی "ہمالہ" کی ثنا خوانی کا حق ادا کیا ہے اس کی چوٹیوں کو ثریا سے سرگرم سخن بتایا ہے، اس کا دامن "پہنائے فلک" ٹھیرایا ہے اس کے چشموں کو "آئینہ سیال" قرار دیا ہے چنانچہ یہ نظم در و بست، شکوہ اور الفاظ کی نادر کاری اور صنعتوں کے اعتبار سے قصیدوں سے زیادہ قریب ہے لیکن ایک بات اس پہلی نظم ہی سے ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ شاعر کوئی معمولی شاعر نہیں۔ وہ شاعر جس کی شاعری کا سنگِ بنیاد "ہمالہ" ہے، اپنی انتہا کو پہنچ کر ستاروں سے آگے نکل گیا اور اپنی شاعری میں راستے کی تمام منزلوں کے نشان چھوڑ گیا۔

"ہمالہ" اور "بانگِ درا" کی دوسری ابتدائی نظمیں اقبال کی متاعِ فکر و نظر کو جاننے کے سلسلے میں ہماری دستگیری کرتی ہیں۔ "ہمالہ" "گل رنگیں" "عہد طفلی" اور "ابر کوہسار" کے مطالعے سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ فن کار اپنے عہد تک کی اردو شاعری، فارسی شاعری، عربی شاعری اور انگریزی ادب سے پوری طرح باخبر ہے وہ الفاظ کے مزاج کو سمجھتا ہے، اس کی انگلیاں شعر کے آہنگ و اسلوب کی نبض پر ہیں۔ ہر خیال اس کے طبعِ رسا کی جوئے تیز رو سے ایک چھلکتی ہوئی موج بن کر چھا لیتا ہے

اور اہلِ دل کی کشت زارِ کیفیت کو سیراب کرتا جاتا ہے۔ لیکن جوں جوں ہم "بانگِ درا" کے مطالعے میں آگے بڑھتے ہیں ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ ہم بے اختیار اس کی طبعِ رسا کی موجوں میں گھرے ہوئے ہیں اس کے سخن کی موجیں تیز تر ہو رہی ہیں اس کے تخیل میں پھیلاؤ آ رہا ہے اس کی نگاہ بسیط ہوتی جا رہی ہے۔ بچوں کے لیے جو نظمیں دوسری زبانوں سے ماخوذ ہیں انہوں نے اسے دوسرے شعراء کے خیالات کو اپنے قالب میں بہ تمام سلاست و روانی ڈھالنے کی توفیق دی ہے۔ اب اس کے لیے کسی خیال کو نظم کرنا مشکل نہیں رہا۔ اب اس کے الفاظ کے انتخاب میں دقت پسندی کم ہوتی جا رہی ہے اور اچانک "تصویرِ درد" میں وہ شاعر ملتا ہے جسے اپنے منصب کا احساس ہے جیسے معلوم ہے کہ اس کا مقصدِ حیات کیا ہے اسے کیا کہنا ہے۔ اس کے دل میں درد و غم کی جو آگ بھڑک رہی تھی وہ کیوں تھی کس لیے تھی ؎

مرا رونا نہیں رونا ہے یہ سارے گلستاں کا
وہ گل ہوں میں خزاں ہر گل کی ہے گویا خزاں میری

یہ پہلی نظم ہے جس میں اقبالؔ کنائے اور اشارے سے کام لیتا دکھائی دیتا ہے۔ اس سے پہلے وہ اپنے ہر خیال کا بھرپور اظہار کر رہا تھا۔ یہاں وہ ایما اور حقیقت کو آمیز کرنے کی کوشش میں ہے کبھی کھلم کھلا کہتا ہے ؎

رلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں

اور کبھی انگریز کی غلامی کے زیرِ اثر اپنے پیامِ بیداری کو دامنِ تشبیہ میں چھپاتا ہے ؎

نشانِ برگِ گل تک بھی نہ چھوڑ اس باغ میں گلچیں
تری قسمت سے رزم آرائیاں ہیں باغبانوں میں

اسی نظم میں اس کا اسلامی ملّی شعور بیدار ہوتا ہے وہ مسلمانوں سے خطاب کرتا ہوا کہتا ہے ؎

زمیں کیا آسماں بھی تیری کج بینی پہ روتا ہے
غضب ہے سطرِ قرآں کو چلیپا کر دیا تو نے
زباں سے گر کیا توحید کا دعویٰ تو کیا حاصل
بنایا ہے بُتِ پندار کو اپنا خدا تو نے

"تصویرِ درد" سے پہلی نظموں میں اقبالؔ ایک ایسا شاعر ہے جس کے جمالیاتی احساسات اور رومانی جذبات اسے دیدۂ بینا بنائے ہوئے ہیں۔ "تصویرِ درد" اور اس کے بعد وہ دلِ بیدار بن جاتا ہے اسے فکرِ ملت بھی ہے اور فکرِ وطن بھی اس کو مسلمانوں کے انتشار کا شدید احساس بھی ہے اور تعصبات کا غم بھی۔ اسے شجرِ فرقہ آرائی کا بار آوری کا دکھ بھی ہے اور اس کے علاج کا علم بھی ؎

محبت کے شرر سے دل سراپا نور ہوتا ہے
ذرا سے بیج سے پیدا ریاضِ طور ہوتا ہے

"تصویرِ درد" اقبالؔ کی پہلی طویل نظم ہے جو ۷۰ اشعار پر مشتمل ہے اس نظم کا شاعر جانتا ہے کہ اسے قدرتِ اظہار کیوں بخشی گئی ہے اور وہ اس عزم کو لے کر اٹھتا ہے اور کہتا ہے ؎

جلانا ہے مجھے ہر شمعِ دل کو سوزِ پنہاں سے
تری تاریک راتوں میں چراغاں کر کے چھوڑوں گا

یہاں سے اس کے فن میں فکر داخل ہوتا ہے۔ اس کے جذبے میں ملت و وطنیت کے چراغ جلتے ہیں وہ ایک نئی دنیا کا خواب دیکھنا شروع کر دیتا ہے اور اس جہانِ نو کے لیے ایک نئے آدم کی تلاش میں نکلتا ہے جسے بعد میں اس نے مردِ مومن قرار دیا۔

انگلستان جانے سے پہلے ۱۹۰۵ء تک اقبال کے فکری تہوں سے عشقِ رسولؐ کا شعلہ بھڑک بھڑک کر ابھرتا ہے "بلال" میں یہ عشق پوری طرح نمایاں ہے وہ حضرتِ بلالؓ کے مقدر کو حسرت بھری نظروں سے دیکھتا ہے۔ ساری کی ساری نظم زبانِ حال سے کہتی ہے "کاش میں بلال ہوتا!"

ع۔ تری غلامی کے صدقے ہزار آزادی

اس ایک مصرعے میں کس قدر کسک، تڑپ اور لگن کا سماں ہے شاعر بلالؓ کی نماز کو بھی نظارۂ محبوب کا بہانہ سمجھتا ہے اور یہ شعلہ اقبالؔ کے دل و دماغ کو منور کر دیتا ہے یہ عشق اسے ان منزلوں سے گزارتا ہے جہاں سے نکل کر بالآخر "ارمغانِ حجاز" "لئے جاں آفریںؐ" سے جا ملتا ہے۔

۱۹۰۵ء تک نظموں کو دیکھتے ہوئے ہم اقبالؔ کے رنگِ سخن سے پوری طرح

ل ہو جاتے ہیں۔ اب اس کے الفاظ، ساخت اور اس کا مزاج ہم پر پوری
مل جاتا ہے اس دور کی غزلوں میں بھی اس کی نظم نگاری کا اثر موجود ہے۔
ں کی نظموں میں تو یہ کمال آخری دم تک پیدا ہے کہ اس کا ہر شعر نظم سے الگ
جا سکتا ہے اس کے کیف و تاثر کو اخذ کیا جا سکتا ہے، اسے غزل کے ایک
طرح جانچا او۔ پر کھا جا سکتا ہے اور جہاں ہر شعر میں اپنی وحدت اور اکائی
ر موجود ہے، وہاں وہ ساری نظم کی تعمیر میں ایک جاندار ستون بھی ہے کہ اس کو
سے نظم کی وحدت مجروح ہو جاتی ہے۔ اس کے بغیر نظم کی کڑیاں بکھر
ٹوٹ جاتا ہے اور قاری کے ذہن کو دھچکا لگتا ہے۔ میرے خیال میں اقبال کے
ایسی بڑا کمال ہے، اسے اردو شاعری کے دوسرے فن کاروں سے ممیز کرتا ہے
ں سے متاثر ہو کر کہنے والے شعرا کے علاوہ شاید ہی کوئی ایسا شاعر جس کی نظم کا
ر اپنی جگہ غزل کے شعر کی طرح کیف آور بھی ہو اور نظم کی مجموعی حیثیت سے لئے
ہے بھی

۱۹۰۵ء سے پہلے بھی انسان کی تاریخ کا شعور اس کے کلام میں کروٹ لیتے
ہے "سرگذشت آدم" میں وہ ازلی آدم سے لے کر تاریخی انسان کی حیثیت
سے کائنات کی بھول بھلیوں میں بھٹکتا ہوا مارا مارا پھرتا نظر آتا ہے۔ یہیں ان کے
ہن میں نیشنلزم کے سوتے پھوٹتے ہیں۔ "ترانۂ ہندی" "جگنو" "صبح کا ستارہ"
ہندوستانی بچوں کے قومی گیت" "ایک پرندہ اور جگنو" اور "نیا شوالہ"
ں اس کا پیغام محبت وملت کے لیے یکساں ہے وہ اخوت و اتحاد چاہتا ہے ؎

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے۔

وہ ہمیں اپنے ملک کی پاکیزگی، عظمت اور عالمگیر حیثیت سے متاثر کر کے
ذکر نا سکھاتا ہے، وہ زندگی کے مختلف شواہد، واقعات، فطرت کے مختلف
ظاہر اور پرندوں کے تخیلات سے یگانگت اور اتحاد کا درس دیتا ہے۔ گویا
نگلستان جانے سے پہلے اقبال اس راہ پر گامزن ہو چکا ہے جو اس کا موقف
ا اسے اپنے مسلک و مشرب کا یقین ہے۔ ور وہ اپنی تمام تر توجہ اسی پر صرف
رنے کے درپے ہے ان نظموں میں اگر محض پیام ہی رہتا تو شاید انہیں کوئی بھی
ڑھنے کے لیے تیار نہ ہوتا۔ لیکن اس کا کمال یہ ہے کہ اچھوتی تشبیہات، نادر

تراکیب، الفاظ کا بے نظیر انتخاب اور بندش مضامین کی دلکشی دامن دل کو کھینچتی ہے
ان نظموں میں "جگنو" اپنی جگہ منفرد ہے کہ اس میں اقبال قدرتِ اظہار و بیان سے
"جگنو" کے لیے ایسی لازوال تشبیہات تراش گیا ہے کہ جگنو ہمارے لیے طلسماتی کردار
کا جامہ اوڑھ لیتا ہے۔ اس نظم میں اسے محسوسات کی وحدت کا راز ملتا ہے وہ
کہتا ہے ؎

اندازِ گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے

اور اس لطافت و احساس کے ساتھ وہ ہمیں باہمی اختلافات پر ہنگامہ
آرائی سے کنارہ کشی کا درس دیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ۳۲ برس کی عمر تک یعنی
۱۹۰۵ء تک کے کلام میں اقبال ہمیں اپنے مسلکِ سخن سے باخبر، اپنے اظہار بیان
پر قادر، اپنی نگاہ کی ژرف نگری سے واقف، اپنے ماحول کی علالتوں کا نباض،
ملتِ اسلامیہ کے انتشار پر نوحہ کناں، سیاسی شعور کا مالک، تاریخ ماضی کا راز داں
اور فلسفیانہ خیالات کا حامل ملتا ہے البتہ اس کی اس دور کی غزلیں کسی ایک
رنگ کی غماز نہیں ملتیں کہیں وہ داغ کا رنگ سخن اختیار کرتا ہے، کہیں غالب کا
انداز جھلکتا ہے کہیں اسے حالی کا رنگ جدید مرغوب ہے کہیں وہ فارسی شعرا
سے متاثر نظر آتا ہے کہ

نظارہ ز جنبیدنِ مژگاں گلہ دارد"

کو اپنے الفاظ میں ڈھال کر کہتا ہے ؎

نرگس کی آنکھ سے تجھے دیکھا کرے کوئی
نظارے کو یہ جنبش مژگاں بھی یاد ہے۔

کہیں فارسی شعرا کے تتبع میں وہ اس دور میں، اپنی غزل کا محبوب خدا کو
ٹھیرا لیتا ہے ؎

تیرے عشق کی انتہا چاہتا ہوں	مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں
یہ جنت مبارک رہے زاہدوں کو	کہ میں آپ کا سامنا چاہتا ہوں

چنانچہ اس دور کی غزل سے یہ احساس ابھرتا ہے کہ اقبال غزل کے لیے اپنے
مخصوص رنگ کی تلاش میں ہے جو ابھی تک اسے نہیں مل سکا۔ وہ کوئی معمولی شاعر نہیں
بننا چاہتا اس دور کی ابتدائی نظموں میں اس نے غالب کے آگے سرِ عقیدت جھکایا ہے

غالب اس کو کہاں تک محبوب ہے اس کا اعتراف "جاوید نامہ" میں کرتا ہے جہاں وہ اسے فلک چہارم پر بیٹھا ملتا ہے اس لیے اگر ہم یہ کہیں کہ غالب کی غزل نے اقبال پر غزل کے دروازے بند کر دیئے تو کچھ بے جا نہ تھا اس نے غزل کو اپنانے کی ضرورت اس وقت سمجھی جب وہ اسے بھی اپنے فکر کے قالب میں ڈھالنے پر قادر ہو گیا اور یہ "بالِ جبریل" (۱۹۳۵ء) وہاں پیدا ہوئی اسی طرح "بانگِ درا" کے خاتمے پر اس نے اکبر کے تتبع میں ظریفانہ کلام جمع کر دیا ہے اس سے وہ یقیناً اس نتیجے پر پہنچا کہ اس کا طنز بجائے خود تیز ہونے کے باوجود اکبر کے طنز کو نہیں پہنچا چنانچہ "بانگِ درا" کے بعد اس نے اس نشتر سے تو بارہا کام لیا لیکن ظرافت کے پیرائے میں نہیں۔ اس نے ظرافت کے معاملے میں اکبر کی فضیلت کے سامنے سر جھکا دیا۔

۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال انگلستان میں رہا اس زمانے میں اس کی نظر وسیع سے وسیع تر ہوتی گئی۔ اب وہ حقیقت سے اصل حقیقت کی طرف متوجہ ہوا۔ اس دور کی بیشتر نظموں میں وہ حسن و عشق کو بے نقاب دیکھنے کی کوشش میں ہے اور ان کے علاوہ بھی ہر دوسری حقیقت سے پردہ اٹھاتا نظر آتا ہے اسی حصے میں اس کا احساس جمال بھی پوری طرح ظاہر ہے اس کے موضوعات خصوصیت سے حسن و عشق سے متعلق ہیں لیکن وہ رومانیت کے تلذذ میں ڈوب نہیں جاتا سرِ ساحل بیٹھ کر اپنی سوچ میں گم ہے اور سر اٹھا کر ہر جذبے، ہر احساس پر فیصلے صادر کرتا جاتا ہے۔ اس کے فیصلوں میں کہیں تذبذب نہیں کہیں شک و شبہہ کا شائبہ نہیں وہ قطعیت کے ساتھ ہر بنیادی حقیقت پر حکم لگا دیتا ہے پہلے حصے میں اس کے نزدیک شاعر کا پیغام یہ ہے ؎

شاعرِ رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم

اس دور میں اس کا موقف بدلا ہوا ہے ؎

دل نہیں شاعر کا ہے کیفیتوں کی رستخیز
کیا خبر تجھ کو درونِ سینہ کیا رکھتا ہوں میں

یعنی اب اسے اپنی نکتہ چینی، جسے میں نے حقیقت سے اصل حقیقت کی مائل ہونا قرار دیا ہے، کا پورا پورا احساس ہے اسی دور میں دو نظمیں حسنِ فطرت سے ایسی ہیں جو اس کے کمالِ اظہار، ادراکِ جمال اور قدرتِ ابلاغ کی پوری پوری طرح غماز ہیں۔ میری مراد "ایک شام" اور "تنہائی" سے ہے

"ایک شام" میں اقبال ایک ساحر ہے کہ الفاظ کی طلسماتی اثر آفرینی سے منظر کی تصویر کشی ہی نہیں بلکہ اس کی کیفیت میں عطا کر رہا ہے سات اشعار کی اس مختصر سی نظم میں اس نے "ش اور س" کے مسلسل حروف کی تکرار سے وہ سکوت، وہ آہنگ، وہ شوق، وہ سکون اور وہ مدہم سی غنودگی پیدا کر دی ہے جو اس کے پیشِ نظر تھی۔ خلوتِ شام کا یہ اہم راز ایک ایسی بحر کا انتخاب کرتا ہے جو اس نے ساری عمر میں شاید ہی استعمال کی، ہے کہ یہ بحر اس کی کیفیت سے ہم آہنگ ہے اس بحر کا اختصار، الفاظ کا انتخاب اور صوتی اثرات کی فسوں کاری مل کر اس نظم کو وہ کمال بخش دیتے ہیں جو اقبال کے فنی کمال کا خاصہ ہے اس نظم کے ساتھ ہی "تنہائی" ہے جو اس بحر اور اسی نغمہ و آہنگ میں ڈوبی ہوئی ہے، یوں معلوم ہوتا ہے کہ ایک شام کا تاثر اس نظم میں بھی رچ بس گیا ہے شاعر خود کو آسمان پر پاتا ہے جہاں اس کی تنہائی اسے غمزدہ کر رہی ہے اور وہ پوچھتا ہے ؎

کس شے کی تجھے ہوس ہے اے دل
قدرت تری ہم نفس ہے اے دل

یہ شعر کہنے والا شاعر اپنے حزن کی دلیل میں ان آنسوؤں کو پیش بھی کر رہا ہے جنہیں وہ "موتی، خوش رنگ پیارے پیارے" کہتا ہے "گویا پانچ اشعار میں کیفیات کا سمندر موجزن ہے۔

۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال یورپ میں رہا۔ اس زمانے میں اسکی جولانی طبع خصوصیات سے احساساتِ جمال، مناظرِ قدرت اور درسِ محبت پر مرکوز رہی لیکن یہ شعور بدستور کارفرما رہا کہ ؎

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے
عشق کے دردمند کا طرزِ کلام اور ہے

اسی شعر نے اس سے عبدالقادر کے نام یہ پیام دیا ؏

بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں۔

اب وہ اپنے موقف کو پوری طرح پا چکا ہے ؎

اس چمن کو سبق آئینِ نمو کا دے کر
قطرۂ شبنمِ بے مایہ کو دریا کر دیں۔

اقبال نمبر ستمبر ،،

دیکھ یثرب میں ہوا ناقۂ لیلیٰ بے کار
قیس کو آرزوئے نو سے شناسا کر دیں

اسی زمانے میں اس نے "سسلی" پر وہ معرکہ آرا نظم کہی جو میرے خیال میں "شکوہ اور جوابِ شکوہ" کا سنگِ بنیاد ہے۔ اس نظم میں اس نے تاریخ اسلام کا وہ شعور کوٹ کوٹ کر بھر دیا ہے جو "شکوہ" کی جان ہے۔ یہیں سے وہ "صحرا نشین" اس کا مستقل عنوان بنتے ہیں جنہیں وہ انسانیت کے مثالی کردار جانتا ہے اور جن کے تصور سے وہ اپنا مردِ مومن تراشتا ہے ؎

تھا یہاں ہنگامہ ان صحرا نشینوں کا کبھی
بحر بازی گاہ تھا جن کے سفینوں کا کبھی
غلغلوں سے جس کی لذت گیر اب تک گوش ہے
کیا وہ تکبیر اب ہمیشہ کیلئے خاموش ہے؟

اور اس آخری مصرعے کے استفہام کی نفی کے لیے اس نے اپنے فن کی تمام تر طاقتیں صرف کر دیں۔ اس نے مسلمانوں کو ہی صحرا نشین بنانے کے لیے اپنا خونِ جگر اشعار کی بھٹی میں جھونکا اور انہیں خلوص و اثر کے صیقل سے کندن بنایا "سسلی" پر یہ نظم قیامِ یورپ کی آخری نظم ہے اس کے بعد وہ اپنے وطن میں لوٹ آتا ہے اور اس کا سینہ اپنی قوم کے ماضی کے غم سے سرشار ہو جاتا ہے۔ ۱۹۰۸ء کے بعد اس کی نظموں میں اپنے عہدِ رفتہ کی عظمت ٹیس بن کر ابھرتی ہے اور قوم کو پیغامِ عمل دیتی ہے ان نظموں میں اس کا فنکارانہ جوہر ایک طوفان کی طرح ٹھاٹھیں مارتا ہے۔ اس کا جذبہ گویا آتش زیرپا ہے وہ پرانی داستانیں دہراتا ہے ؎

یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے۔

اقبالؔ یہ نظمیں کہہ کہہ کر ملتِ خفتہ کو جھنجھوڑ رہا تھا۔ ۱۹۰۵ء تک نظموں میں وہ جس نیشنلزم کے اثر سے محبت و اتحاد کا درس دے رہا تھا، وہ ختم ہو گیا۔ ترانۂ ہندی کی جگہ ترانۂ ملی نے لے لی ہے "ہندوستاں دالو" کے بجائے اب وہ "چین و عرب ہمارا" کا نغمہ سرا بن گیا۔ وطن اس کے لیے ایک ایسا بت بن گیا جس کو مٹی میں ملا دینا اس کا مقصود تھا کہ ؎

اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

اب اس نے قوم کے سامنے اپنے شاندار ماضی اور تاریخی روایات کے بھرپور تصورات پیش کئے "بلادِ اسلامیہ" "گورستانِ شاہی" "ترانۂ ملی" "شکوہ" "خطاب بہ نوجوانانِ اسلام" وغیرہ میں وہ اسلامی روایات کو حقائق اور جذبے کی آمیزش سے زندہ کر دیتا ہے، اب اس کا قلم بے باک ہے۔ کیفیت ہر اندیشے سے آزاد ہے، اس کی نظر کائنات کے ہر گوشے پر پڑ رہی ہے۔ اس کے دل کی دھڑکنیں تیز تر ہیں، اس کا پیغام شرربار ہے کہ یورپ میں جنگ لڑی جا رہی ہے۔ اور اس کو اس میں مسلمانوں کی بہتری کی صورت نظر آ رہی ہے امید کی اس منزل میں اقبالؔ کا فکر شعلۂ جوالہ بن گیا ہے۔ ۱۹۱۲ء میں "شمع و شاعر" کے آخری بند میں اسے یقین آ گیا تھا کہ ملتِ اسلامیہ کی بے لبی کوئی دن کی بات ہے۔ اس کا وجدان کہہ رہا تھا کہ وہ منزل دور نہیں جس کا اسے سودا ہے اس امید نے اس کے فنکارانہ محسوسات کو جلا دے کر "خضرِ راہ" اور "طلوعِ اسلام" میں وہ بنیاد استوار کی جس پر اقبالؔ کا تمام تر فن قائم ہے ان نظموں میں اس نے اپنے استعارات اور کنائے وضع کئے، اس نے خواجگی کی موت کا اعلان کیا۔ خودی کا پیغام دیا، مومن کے تصور کو واضح تر کیا، کبوتر اور شاہین کی تشبیہات پر اپنی مہر ثبت کی، "ذوقِ یقین" کا صور پھونکا، "عقابی شان" سے جھپٹنا سکھایا "جوئے کہسار" جس کو اس نے "ہمالہ" میں پہلے پہل دیکھا تھا اب زندگی کا اشارہ بن گئی ؎

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحرِ بے کراں ہے زندگی۔!

اسی کے حوالے سے وہ پھر کہتا ہے ؎

گزر جا بن کے سیلِ تند رو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

۱۹۰۵ء تک اور ۱۹۰۸ء کے بعد کی نظموں میں اس نے فن کی کتنی مسافت طے کی، اس کا اندازہ کرنے کے لیے ہمیں یہی "جوئے کہسار" مدد دیتی ہے ۱۹۰۰ء کے لگ بھگ "ہمالہ" میں اس نے لکھا تھا ؎

آتی ہے ندی فرازِ کوہ سے گاتی ہوئی۔
کوثر و تسنیم کی موجوں کو شرماتی ہوئی۔

۱۹۰۸ء کے بعد "فلسفۂ غم" میں وہ اسی ندی کو یوں پیش کرتا ہے ؎

آتی ہے ندی چین کوہ سے گاتی ہوئی   آسماں کے طائروں کو نغمہ سکھاتی ہوئی
آئینہ روشن ہے اس کا صورتِ رخسارِ حور   گر کے وادی کی چٹانوں پر یہ ہو جاتا ہے چور
نہر جو تھی اس کے گوہر پیارے پیارے بن گئے   یعنی اس افتاد سے پانی کے تارے بن گئے
جوئے سیماب رواں پھٹ کر پریشاں ہو گئی   مضطرب بوندوں کی اک دنیا نمایاں ہو گئی
ہجر ان قطروں کو لیکن وصل کی تعلیم ہے   دو قدم پر پھر وہی جو مثلِ تارِ سیم ہے
ایک اصلیت میں ہے نہر روانِ زندگی   گر کے رفعت سے ہجومِ نوعِ انساں بن گئی

ان اشعار میں اس کے فن کا ارتقا پوری طرح جھلک رہا ہے صاف ظاہر ہے کہ اس کی عکاسی، منظر کشی، نقاشی، رنگ آمیزی کی کئی منزلیں مار آئی ہے۔

اسی دور میں وہ ماحول کے سیاسی اثرات کا ترجمان بن جاتا ہے۔ یہی ترجمانی "ضربِ کلیم" میں اپنے کمال کو پہنچتی ہے کہ اس نے ساری کائنات کو اپنے قلب و نظر میں جذب کر لیا ہے اس کا ایک خاص مسلکِ حیات ہے، جس کے لیے وہ سیماب وار تڑپ رہا ہے، جس کے اظہار کے لیے ساری دنیا کا ادب و فلسفہ اس کے قدموں میں ہے، جس کا پیمانہ ملتِ اسلامیہ کا عظیم ماضی ہے، اس نے اپنے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے فن کی طاقتوں میں طنز کی سی تیزی شامل کی کہ وہ اپنے شعر کو محض طربناک و دلآویز بنانا نہیں چاہتا۔ بلکہ اس سے بیداری و عمل کے لیے اذانِ سحرگاہی کا کام لینا چاہتا ہے۔ چنانچہ جب وہ کہتا ہے کہ ؎

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ مے خانہ۔

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو شاعری کے علاوہ بھی کچھ سمجھو، یہ دیکھو کہ وہ کون سے محرکات و مہیجات ہیں جنہوں نے اسے شعر کے نرم و نازک آبگینے کو صہبائے عشق و جنون سے پر کرنے پر مجبور کیا۔ اس احساس نے کہ وہ "محرمِ راز" ہے، اسے رمز و ایما سے کام لینے پر اکسایا اور وہ کہہ اٹھا ؎

برہنہ حرف نہ گفتن کمالِ گویائی ست
حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست

یہی وہ مقام ہے جہاں شعر، فن کی آخری حدوں کو چھو لیتا ہے۔ اسی رمز و ایما کے افسوں نے بے جان اشیا کو شخصیت اور اسے وہ ملکہ عطا کیا جس سے وہ اپنے شعر کے گرد ایک طلسماتی ماحول بنا لیتا ہے، ایک ایسی فضا قائم کرتا ہے جس میں قاری

خود سپردگی کے علاوہ چارہ کار ہی نہیں پاتا۔ یہ سب کچھ اس کا اپنا کیا دھرا ہے۔ اردو کے ان گنتی کے فن کاروں میں سے ہے جنہوں نے اپنے تخیل کے جسم پر خود اپنے ساختہ و کاشتہ کی قبا چست کی اس نے اپنے مقصد کو پورا کرنے کے لیے فن کے ان تمام وسائل کو استعمال کیا جو آج تک تنقید کی گرفت میں آچکے ہیں یا ابھی تک انہیں محسوس ہی کیا جا رہا ہے، وہ چونکتا ہے، دھمکاتا ہے، ڈرامائی انداز سے سامنے آتا ہے۔ اکساتا ہے، دلوں کو گداز کرتا ہے۔ نگاہوں میں نئی دنیا ابھارتا ہے۔ آنکھوں میں سرمۂ بصیرت لگاتا ہے اور افق پر اس منزل کے دھندلے مگر حسین نقوش دکھاتا ہے جس کا حصول انسان کو "مردِ مومن" اور مسلمان کو حقیقی مسلمان بنانے کے لیے ضروری ہی نہیں بلکہ لابدی ہے اس مقصد کے لیے وہ فنی نادرہ کاریوں کو بھی اپنا مقصد ٹھہراتا ہے۔ کہ جب تک وہ بنیادی طور پر شاعری کے محاسن، اسلوب کی ندرت، الفاظ کی موزونیت اور تناسب، تخیل کی رفعت و وسعت اور بیان و اظہار کی قدرت و کمال سے اپنے فن کو جلا نہیں دیتا اس کے پیغام کی اہمیت نمایاں نہیں ہوتی۔ میرے خیال میں "بانگِ درا" کی نظموں میں اس نے تمام کمالات کو اپنی گرفت میں لے لیا اور اس کے بعد فارسی اور اردو دونوں میں اس کی تصانیف انہی پہلوؤں کو ابھارتی چلی گئیں جنہیں وہ اپنے ابتدائی کلام میں اختصار و جامعیت کے ساتھ پیش کر آیا تھا۔ اس کلام میں اس نے جس جذبے کا بیج بویا تھا وہ "پیامِ مشرق"، "زبورِ عجم" وغیرہ میں پھوٹ کر شجر بار آور بن گیا، جس کے سائے میں پاکستان کا تصور ابھرا، پھیلا اور قائم ہوا۔ اور جس کی شاخوں کے سائے میں ملتِ مرحومہ زندہ ہوئی، بیدار ہوئی اور اقوامِ عالم میں اپنے مقام کا مطالبہ کرنے لگی۔

اقبال ایک عظیم فن کار ہے کہیں وہ مصور ہے کہ جس کے رنگ فطرت کے حسن سے مستعار ہیں، کہیں وہ سنگتراش ہے کہ اس کے الفاظ ٹھوس بت بن کر ہمارے خانۂ دل میں سجدۂ عقیدت کے لیے قائم ہو جاتے ہیں، کہیں وہ مغنی ہے کہ اس کے نغمہ و آہنگ سے روح وجد کرنے لگتی ہے، کہیں وہ ڈرامانگار ہے جو آسمانوں کے نا ختم سٹیج پر اپنے لازوال کرداروں کو پیش کرتا چلا جاتا ہے، کہیں وہ پرستارِ جمال ہے کہ اس کے حسن کے مختلف مظاہر میں ایک ایسی دنیا نظر آتی ہے جو اس غم دیامِ درد و رنج، محنت و سرمایہ، آزادی و غلامی کی دنیا سے کہیں دور ہے۔ کہیں وہ صوفی ہے جسے کائنات میں حسنِ ذات کا پرتو دکھائی دیتا ہے، لیکن ہر روپ میں

اس کے ہاتھ میں یقینِ محکم کی قندیل فروزاں رہتی ہے، اس کا جذبہ صادق اس کی راہنمائی کرتا ہے وہ سیاست داں بھی ہے اور مبصر بھی ہے اور انسانی محسن بھی۔ ایک نئے مستقبل کا پیغامبر بھی اور حال کا آئینہ دار بھی۔ مگر وہ ہر حال میں شاعر رہتا ہے اس نے اپنے الفاظ میں اپنے فن کو جس خوبی سے سمویا ہے اس پر کوئی اضافہ ممکن نہیں ؎

نوا مستانہ در محفل زدم من — شرارِ زندگی بر گل زدم من
دل از نورِ خرد کردم ضیا گیر — خرد را بر عیارِ دل زدم من

نئے آئین کے تحت سبھی بڑی بڑی اسامیاں، امراء کے بیٹوں میں تقسیم ہو جاتی ہیں۔ ان سے نچلے درجے کی اسامیوں پر ان کے رشتہ دار اور دوست متعین ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح دوسرے معاملات میں بھی ہمارے سیاسی اداروں نے عام مسلمانوں کی حالت سدھارنے کی کوئی کوشش نہیں کی ہے۔ روٹی کا مسئلہ دن بدن مزید گمبھیر ہوتا جا رہا ہے اور مسلمان تو یہ سوچنے پر مجبور ہو گئے ہیں کہ گزشتہ دو سو برس سے ان کی قسمت کا ستارہ تنزل کی جانب گرتا چلا جاتا ہے

مکتوب اقبال بنام محمد علی جناح

۲۸ مئی ۳۷ء

اقبال کی نظر میں تعلیم کا مقصد

فیّاض محمود

اقبال کے نظریۂ تعلیم پر بحث کرنے سے پہلے یہ کہہ دینا مناسب ہوگا کہ اقبال لغوی معنوں میں تعلیم کے ماہر نہیں تھے۔ انھیں تعلیم سے دلچسپی ضرور تھی مگر تعلیم کے نظام سے ان کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ اسلئے انکے کلام یا انکے مشہور لیکچروں میں جدید تعلیمی نظریوں کی تلاش فضول ہے۔ ہاں اگر تعلیم سے مراد انسانی قوتوں کی صحیح نشوونما، شخصیت کی اٹھان، ذہن کی تربیت، فرد کی ذاتی حیثیت اور فرد اور جماعت کے تعلقات، اس پر سماج کے اثرات اور تمدن عالم اور کائنات میں انسان کی جگہ، ان سب مسائل کے متعلق ان کی آراکی تلاش ہے تو ان کا کلام ایک نہ ختم ہونے والا خزانہ ہے جو بہت مدت تک دنیا کی رہبری کر سکتا ہے۔

اقبال کے پیشِ نظر اوائل صدی کا ہندوستان تھا اور اس کے بعد ہند کا مسلمان۔ انھوں نے پہلے اس بات پر غور کیا کہ مسلمانوں کی پستی کی وجہ کیا ہے؟ اور اس کا علاج کس طرح ہو سکتا ہے۔ یہ مسئلہ بہت گہرا تھا مگر وہ بات کی تہ تک پہنچنے کے عادی تھے۔ اس لئے انھوں نے تاریخ اسلام پر نظر ڈالی اور نتیجہ یہ نکالا کہ مسلمانوں کے انحطاط کا باعث اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انھوں نے کشمکشِ حیات سے منہ موڑ لیا۔ مقابلہ کی طاقت گنوا دی۔ اس لئے مقابلہ کرنا ہی بے سود قرار دے دیا۔ دنیا کو ناپائیدار اور بے ثبات قرار دے کر اس سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ قرآن کریم کی عملی تعلیم سے روگردانی کر کے یونانی فلسفیوں خصوصاً افلاطون کے مثالی فلسفہ سے متاثر ہو گئے۔ موجود کو ناموجود قرار دے دیا۔ ٹھوس حقیقت سے منکر ہو گئے۔ وہی انسان جسے دنیا میں خدا نے اپنا نائب بنا کر بھیجا تھا اور تسخیر عالم کی دعوت دی تھی، دنیا سے منہ موڑ بیٹھا۔ یہ زہر صوفیائے کرام کے مشرب سے اور مہلک ہوتا گیا۔ دنیا سے بے تعلقی صفاتِ عالیہ میں شمار ہونے لگی۔ آخرت کی فکر اور فنا فی اللہ ہونے کی ہوس دلوں پر مسلط ہو گئی۔ فرار کی یہ نئی شکل ہماری قومی زندگی کے لئے سمِ قاتل بن گئی۔

اقبال لکھتے ہیں :-

نکرِ افلاطوں زیاں را سود گفت ‏ ‏ حکمتِ او بود را نابود گفت

بس کہ از ذوقِ عمل محروم بود ‏ ‏ جانِ او وارفتۂ معدوم بود

منکرِ ہنگامۂ موجود گشت ‏ ‏ خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

رابطِ ما چارہ غیر از رم نداشت ‏ ‏ طاقتِ غوغائے ایں عالم نداشت

قوم ہا از سُکرِ او مسموم گشت ‏ ‏ خفت و از ذوقِ عمل محروم گشت

چنانچہ ہماری قوم کی یہی حالت ہو گئی۔ ان حالات میں ظاہر ہے کہ نشاۃ ثانیہ کی سخت ضرورت تھی۔ جمال الدین افغانی، سر سید اور ان کے رفقائے کار میدانِ عمل میں آئے مگر قوم کے ذہن پر جو جمود طاری تھا وہ اسے رفع نہ کر سکے۔ مسدسِ حالی اور تصویرِ درد میں بہت کم فرق ہے حالانکہ دونوں کی اشاعت میں ۴۰ سال کا وقفہ ہے۔

اقبال نے شروع سے یہ کوشش کی کہ قوم کا جمود زائل کیا جائے۔ اسی لئے وہ شخصیت اور خودی پر ساری عمر بحث کرتے رہے جو "فنا فی اللہ" ہونے کے بالکل مخالف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں انسانی شخصیت کی نشوونما اور اس کے صحیح ارتقا پر زور دیا گیا ہے۔ اس کے لئے درسی تعلیم اور باضابطہ نصابوں کے علاوہ اور چیزوں کی بھی ضرورت تھی۔ چنانچہ انھوں نے انسان کو بحیثیت انسان کے درسِ زندگی دیا۔ اس کی حقیقت سے اُسے آگاہ کیا ؎

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا ‏ ‏ دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو

دیکھ آ کر کوچۂ چاکِ گریباں میں کبھی ‏ ‏ قیس تو، لیلیٰ بھی تو، صحرا بھی تو، محمل بھی تو

تو رازِ کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا ‏ ‏ خودی کا رازداں ہو جا خدا کا ترجماں ہو جا

مگر ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ تجھ میں تمام قوتیں مضمر ہیں۔ تو اپنے آپ کو ڈھونڈھ لے مگر غیر سے مدد نہ لے کیونکہ غیر سے بھیک مانگنا انسانی شخصیت کو کمزور کر دیتا ہے۔

اگر تجھے علم کی جستجو ہے تو علم ضرور حاصل کر۔ مغرب سے لے، مشرق سے اخذ کر مگر تعلیم کی کیفیت ذہنی غلامی نہیں ہونی چاہئے ——— ذہن کی صحیح نشو و نما اپنی روایات کی عزت کرنے، اپنی تاریخ کے مطالعہ اور اپنی انفرادی حیثیت کی بقا ہی سے ہوسکتی ہے اپنے بیٹے جاوید کو تلقین کی ہے

اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احساں　　　سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر

مگر اس سے یہ مراد نہیں کہ مغرب کی ہر چیز رد کر دی جائے۔ نہیں انھوں نے انکے علم و فن کی قدر کرنے کو کہا ہے بلکہ یہ کہ ہمیں ان سے فیض حاصل کرنا چاہئے۔ مگر اپنی شخصیت کسی طرح گم نہیں کرنی چاہئے۔ تعلیم سے مراد تقلید اور وہ بھی کورانہ تقلید نہیں۔ کہتے ہیں :-

مشرقی از خود برد تقلید غرب　　　باید ایں اقوام را تنقید غرب

قوت مغرب نہ از چنگ و رباب　　　نے ز رقص دختران بے حجاب

محکمی او را نہ از لادینی است　　　نے فروغش از خط لاطینی است

قوت افرنگ از علم و فن است　　　از ہمیں آتش چراغش روشن است

پھر کہا ہے کہ علم فرنگ مغربی لباس پہننے سے حاصل نہیں ہوتا۔ یہ تو عقل اور فہم کی ذکاوت سے حاصل ہوتا ہے :-

علم و فن را اے جوانِ شوخ و شنگ　　　مغز می باید نہ ملبوس فرنگ

اندریں رہ جز نگہ مطلوب نیست　　　ایں کلہ یا آں کلہ مطلوب نیست

فکر چالاکے اگر داری بس است　　　طبع دراکے اگر داری بس است

اسی لئے کتب بینی کو برا نہیں کہا مگر کتاب کا کیڑا بن جانے میں بھی انھیں کوئی خوبی نہیں دکھائی دی۔ اگر ذہن کی جلا موجود ہے تو شخصیت کی تکمیل ہوسکتی ہے کیونکہ اس کے لئے کتابوں کی ورق گردانی درکار نہیں۔ اس کے لئے ذوق و شوق کی ضرورت ہے۔ چنانچہ پیام مشرق میں کتاب کا کیڑا جب پروانہ سے سوال کرتا ہے کہ میں نے بوعلی سینا اور فارابی کی کتابوں ہی میں گھر بنا رکھا ہے مگر :-

نفہمیدہ ام حکمت زندگی را　　　ہماں تیرہ روزم زبے آفتابی

تو پروانہ اس سے کہتا ہے کہ میاں یہ نکتہ تمہیں کتابوں میں نہیں ملیگا۔ اس کی دوا تو سوز جگر ہے۔

تپش می کند زندہ تر زندگی را　　　تپش می دہد بال و پر زندگی را

انسان کی تعلیم کے لئے اسی تپش کی جسے وہ کوشش ناتمام بھی کہتے ہیں ضرورت ہے۔ کیونکہ حرکت عمل کا جوہر ہے اور عملی کشمکش زندگی کا راز ہے۔ اسی لئے کہا ہے :-

راز حیات پرسی خیز و تپش نیابی　　　در قلزم آرمیدن ننگ است آب جو را

بلکہ جد و جہد اور عمل کی تلقین پر تو انھوں نے دریا بہا دئے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک صحیح تعلیم ہوتی ہی عمل سے ہے اور عمل نام ہے دنیا کی قوتوں سے برسر پیکار ہونا۔ اسی لئے کہا ہے :-

میارا بزم بر ساحل کہ آنجا　　　نوائے زندگانی نرم خیز است

بدریا غلط و با موجش درآویز　　　حیات جاوداں اندر ستیز است

ایک طرف علم ہوا اور دوسری طرف عمل اور عمل سے مراد شخصیت کی تکمیل اور خودی کا استقا ہے۔ کیونکہ علم ہی سے انسانی عقل کو وہ قوت حاصل ہوتی ہے جس کی مدد سے وہ تسخیر عالم کرتا ہے۔ اسی لئے کہا ہے :-

علم از سامانِ حفظ زندگی است　　　علم از اسبابِ تقویم خودی است

علم و فن از پیش خیزانِ حیات　　　علم و فن از خانہ زادانِ حیات

علم انسان کی خدمت کرتا ہے مگر وہی علم ہے جو اسے عمل کی تلقین کرے اور جو اس کی تمام قوتوں کو بیدار کرے۔ کہتے ہیں :-

من آں علم و فراست با پر کاہے نمی گیرم
کہ از تیغ و سپر بیگانہ سازد مرد غازی را

مگر ایک اور بات بھی درمیان میں رکھنی چاہئے۔ وہ ایسا علم نہیں چاہتے تھے خواہ وہ سائنس کی عملی قوت کتنی ہی کیوں نہ بڑھا دے جو انسان کو اخلاقی قدروں سے بیگانہ کر دے۔ اچھا اخلاق تعلیم حجرے کے کونے میں بیٹھ کر حاصل نہیں کی جا سکتی، بلکہ میل جول اور طبیعتوں کے ذریعہ حاصل کی جاتی ہے اس لئے ان کے نزدیک وہ طریقۂ تعلیم جس کے ذریعہ طلبا ایک دوسرے سے زیادہ سے زیادہ ملیں اور میل ملاپ سے کام لیں شخصیت کی نشو و نما کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ اپنے لکچروں میں انھوں نے ایک جگہ لکھا ہے : "اخلاق کی تعلیم آزاد شخصیتوں کے میل ملاپ کا نتیجہ ہوتی ہے" اسی لئے شیخ سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں :-

شیخ مکتب ہے اک عمارت گر　　　جس کی صنعت ہے روح انسانی

نکتۂ دل پذیر تیرے لئے　　　کہہ گیا ہے حکیم قاآنی

پیش خورشید بر مکش دیوار　　　خواہی ار صحنِ خانہ نورانی

اسی آزاد میل ملاپ اور باہمی آویزش سے شخصیت کو ضرور تقویت پہنچے گی مگر اس کی تعمیر میں ابھی ایک اور جزو کی ضرورت ہے۔ وہ ہے خطرات زندگی کی جستجو۔ جیسا کہ کہا ہے۔

اگر خواہی حیات اندر خطر زی

کیونکہ خطرہ سے عہدہ برآ ہونا ہی زندہ ہونے کا معیار ہے۔ کہا ہے :-

خطراتِ تواں را امتحان است عیارِ ممکنات جسم و جان است

چنانچہ اس طرح کی زندگی انسان کی شخصیت کو مکمل کر دیتی ہے۔ یہی اس کی صحیح تعلیم ہے۔ مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ تعلیم کس لئے ہے۔ دنیاوی لذات کے حصول کے لئے یا خودی کی تکمیل کے واسطے۔ یہاں ہمیں انسان کے ان میں جو دوئی مدت سے قائم ہے اس کے ایک اور پہلو پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر تعلیم کی غرض انسانی شخصیت کی جامع نشو و نما، اسکے ذہن کی جلا، اس کی قوتوں کی بیداری اور خطراتِ زندگی سے اس کی روشناسی ہے تو اس سے یہ گمان ہوگا کہ یہ مادی ضروریات زندگی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ مگر اقبال یہ ہرگز نہیں کہتے۔ انھوں نے دنیا سے کنارہ کشی اور خلوت میں ذہنی قوتوں کی ورزش کو تعلیم نہیں قرار دیا۔ ان کے نزدیک تعلیم زندگی کے میدان میں کامیاب بننے کا آلہ ہی نہیں بلکہ دنیا اور مافیہا سے مفید تعلقات قائم کرکے، اپنی خفیہ طاقتوں کو بروئے کار لانے کا زبردست حربہ بھی ہے۔ وہ اسلامی اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اس بات پر ایمان رکھتے تھے کہ انسان اپنے ماحول اور قدرت سے ربط قائم کرنے سے نہیں گھبراتا، وہ دنیا اور اس کی پوشیدہ طاقتوں کو قبول کرتا ہے اور عالم النفس اور عالم آفاق، یعنی روح اور مادہ دونوں کے باہمی ربط کو ایک حقیقت تسلیم کر لیتا ہے۔ بلکہ اپنے لکچروں میں وہ وضاحت کرتے ہیں کہ انسانی ارتقا کے اولیں دور میں جسم دماغ پر حاوی تھا مگر رفتہ رفتہ دماغ اور اس کی روحانی طاقت جسم اور اسکے لوازمات پر غالب آگئی مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جسم اور اس کے مظاہرات محض خیالی ہیں نہیں وہ بھی ایک ٹھوس حقیقت ہیں۔ البتہ روحانی حقیقت دوسری حقیقت پر حاوی ہے۔ اسی لئے جب ہندی مرید نے حکیم رومی سے شکایت کی کہ:-

آسمانوں پر مرا فکر بلند ہم زمیں پر خوار و زار و دردمند
کار دنیا میں رہا جاتا ہوں میں ٹھوکریں اس راہ کی کھاتا ہوں میں
کیوں مرے بس کا نہیں کار جہاں ابلہ دنیا ہے کیوں دانائے دیں

تو رومی اسے پرمعنی جواب دیتے ہیں۔

آں کہ برافلاک رفتارش بود بر زمیں رفتن چہ دشوارش بود

ٹھیک ہے جو شخص آسمانوں پر پرواز کر سکتا ہے اس کے لئے دنیا کے کاموں میں کامیاب ہونا کوئی بڑی بات نہیں۔

اقبال کے ہاں علم و نظر پر جو بحث ہے۔ اس کے متعلق کچھ کہہ دینا مناسب ہوگا۔ حقیقت تک پہنچنے کے دو وسیلے ہیں۔ ایک علم و عقل جسے اقبال خبر کہتے ہیں۔ دوسرا عشق "نظر" سے موسوم کرتے ہیں۔ حقیقت کے حصول میں علم منطق اور استدلال کے مدارج طے کرتا ہے مگر عشق جس کا نام کشف اور الہام ہے مطلب ہے حقیقت کو ایک جست میں پالیتا ہے۔ عشق نڈر ہے اور بیباک۔

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

عقل یا خرد حواس اور حسی ادراک کی مدد سے حقیقت تک پہنچتی ہے مگر عشق براہ راست منزل کو جا لیتا ہے۔ اسی لئے عقل کو رہبر کامل نہیں سمجھتے۔ کہتے ہیں۔

گذر جا عقل سے آگے کہ یہ نور چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے

خرد کی پہنچ محدود ہے چنانچہ اس کی رسائی ایک حد تک ہی ہو سکتی ہے اسی لئے کہا ہے:-

خرد سے راہرو روشن بصر ہے خرد کیا ہے چراغِ رہ گذر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغِ رہ گذر کو کیا خبر ہے

اسی سلسلہ میں اپنے ایک خط میں خواجہ غلام السیدین کو لکھتے ہیں:-

"علم سے میری مراد وہ علم ہے جس کا دار و مدار حواس پر ہے۔ عام طور پر میں نے علم کا لفظ انہیں معنوں میں استعمال کیا ہے۔ مگر علم علمِ حق کی ابتدا ہے۔ وہ علم جو شعور میں نہیں سما سکتا وہ علمِ حق کی آخری منزل ہے، اسی کا دوسرا نام عشق ہے"۔ علم و عشق کے تعلق میں جاوید نامہ میں کئی اشعار ہیں۔

علم بے عشق است از طاغوتیاں علم با عشق است از لاہوتیاں

چنانچہ عشق کو عقل کا رہبر قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں:-

عقل در دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات

عشق کے مسئلہ پر طویل بحث کی یہاں گنجائش نہیں ورنہ اقبال کے نزدیک تو عشق کا مرتبہ بہت ہی بلند ہے کہتے ہیں:-

مومن از عشق است و عشق از مومن است عشق را ناممکنِ ما ممکن است

وہ علم اور عشق کی صحیح آمیزش سے انسان کامل کی ذہنی تعمیر کرنا چاہتے تھے اور جب انسان ارتقا کے منازل طے کرکے ایک مکمل اور منفرد ہستی بن جاتا ہے۔ تو اس کی فتوحات کی کوئی حد نہیں ہوتی۔ وہ زمین و آسمان پر خدا کا نائب بن جاتا ہے۔ اس میں خلاقیت پیدا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ صحیح تعلیم وہی ہے جو انسان کو خلاقی سکھائے۔ چنانچہ جاوید نامہ میں خدائے تعالیٰ سے جو الفاظ مومن کے لئے کہلوائے ہیں ان میں یہ شعر بھی ہے۔

ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست پیش ما جز کافر و زندیق نیست

اقبال کا مقصدِ حیات

عبداللہ قریشی

اقبال ایک عظیم شاعر، فلسفی، مبصر، ناقد اور مصلح تھے ان کی طبیعت کی وسعت اور ہمہ گیری کئی رنگ میں جلوہ گر ہوئی انہوں نے ایک طرف تو شعر و سخن میں نئی نئی راہیں نکالیں۔ دوسری طرف فلسفے میں نئی راہیں قائم کیں ان کے کلام کو فلسفیانہ اور حکیمانہ شاعری کہا جاتا ہے۔

فلسفی محض حقائق کی خشک اور بے جان تعبیر کرتا ہے مگر شاعر اسکی زندگی سے چھلکتی ہوئی تفسیر۔ فلسفی صورت کائنات کا ذہنی ادراک کر کے اپنے نتائج کو مجرد تصورات میں بیان کرتا ہے لیکن اقبال کہتے ہیں:

"شاعری کی بدنصیبی ہے کہ اس کا کام
بُرا بھلا جو کچھ بھی ہو غیر محسوس ہوتا ہے
اور ظاہر بیں آنکھیں مرئیات کی طرف
قدرتاً زیادہ متوجہ ہوتی ہیں۔"
(مکتوب اقبال بنام خواجہ حسن نظامی)

پھر فرماتے ہیں۔

"آہ! اس وقت ہندوستان میں
ہنر کا قدرداں سوائے آپ کے کون
ہے؟ میں تو بسا اوقات خود خریدار سے
تنگ آ جاتا ہوں۔
ذوق گویائی خموشی سے بدلتا کیوں نہیں
میرے آئینے سے یہ جوہر نکلتا کیوں نہیں
میں تو اپنا سامان یعنی قاشہائے دل
صد پارہ ایسے وقت بازار میں لے کر
آیا جب سوداگروں کا قافلہ رخصت
ہو چکا تھا ...
متاع گراں مایہ اپنے دامن میں چھپائے
رکھتا ہوں۔ حالات مساعد ہوئے تو
دنیا کو دکھاؤں اور اگر حالات مساعد نہ
ہوئے تو اقبال کو خیالات ناگفتہ کا ایک
متحرک مزار سمجھیے گا۔"
(مکتوب اقبال بنام مہاراجہ سر کشن پرشاد
۲۶ اکتوبر ۱۹۱۳ء)

شاعر کی بے شمار مشکلات میں سے ایک یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ جب کچھ کہنا چاہتا ہے تو اسے سب سے پہلے زبان اور اسلوب کے مسئلے سے الجھنا پڑتا ہے۔ وہ سب کچھ اپنے سوچ بچار، اپنی کاوش، اپنے خون جگر اور زبان کے الٹ پھیر سے پیدا کرتا ہے یوں تو ہر لفظ لغت میں پہلے سے موجود ہوتا ہے اور کسی کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتا مگر شاعر ان کے مخصوص استعمال سے انہیں اپنا بنا لیتا ہے اور ان پر اپنی مہر لگا دیتا ہے پھر وہ الفاظ لغت کے نہیں رہتے شاعر کے بن جاتے ہیں۔ تخلیقی عمل میں زبان و بیان کے مسئلے سے الجھنے کے نہایت سخت مراحل در پیش آتے ہیں۔ ان مراحل کو نظر انداز کر کے ہم کسی شاعر کی تخلیقی کاوش کو سمجھ نہیں سکتے۔ علامہ اقبال نے ایک دفعہ اسی الجھن سے جھنجھلا کر کہا تھا۔

"شاعر کی جگر کاوی کا اندازہ عام لوگ

نہیں لگا سکتے۔ان کے سامنے شعر بنا بنایا
آتا ہے۔ وہ اس روحانی اور لطیف کرب
سے آشنا نہیں ہو سکتے جس نے الفاظ کی
ترتیب پیدا کی۔ جہاں اچھا شعر دیکھو سمجھو
کہ کوئی نہ کوئی مسیح مصلوب ہوا ہے
اچھے خیال کا پیدا کرنا اور دوں کے لیے
کفارہ ہوتا ہے۔"

(مکتوب اقبال بنام گرامی)

اور اس میں شک بھی نہیں کہ اقبال نے واقعی مسیحائی کر دکھائی انہوں نے نبض کی کائنات کی تڑپ اور تابِ حیات کی دھڑکن محسوس کی اور اپنے احساسات کو متحرک نقش اور نغمے میں ادا کیا۔ شاعری کی ابتدا غزل سرائی سے کی، لیکن غزل سرائی ان کا مطمح نظر نہ تھی وہ وقتی جذبات اور خواب آور محسوسات سے نکل کر بلندیوں میں اڑنے کے لیے پر تول رہے تھے۔ اس لیے ان کی نظر میں افق بھی وسیع تر ہو رہا تھا، ہمالہ جیسے باجبروت پہاڑ اور فلک بوس چوٹیاں دیکھ رہی تھیں اور سمندر میں گھر رہے دوڑانے اور ستاروں سے آگے جانے کے لیے ان کا دل مچل رہا تھا۔

جب ان کو اپنے قلم کی طاقت پر بھروسہ ہو گیا تو انہوں نے غزل گوئی چھوڑ کر نظم کے زیادہ وسیع اصناف کی طرف توجہ مبذول کی بقول ڈاکٹر سر شفاعت احمد خاں ان کو یہ تو ابتدا ہی سے احساس تھا کہ ان کی زندگی کا ایک نصب العین ہے۔ لیکن وہ دراصل ہے کیا، اس کی کچھ خبر نہیں تھی۔ وہ محسوس کرتے تھے کہ دریا، پہاڑ سورج، چاند، ستارے سب اپنے سینے میں کوئی راز چھپائے ہوئے ہیں، وہ حقیقت کی جستجو میں ہر شئے سے مخاطب ہوتے اور ہر چیز سے استفسار کرتے ہیں کبھی شمع سے سوال کرتے کہ پروانہ اسے پیار کیوں کرتا ہے؟ کبھی گل رنگین کو یہ کہہ کر پھسلاتے کہ ان کی نظر "غیر از نگاہ چشم صورت بیں" نہیں، شاید اسی طرح وہ اپنا راز اگل دے۔ کبھی وہ ہمالہ کی زبان سے اس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا سننے کی خواہش کرتے جس پر "غازۂ رنگ تکلف" کا داغ نہ تھا "خفتگان خاک" کی طرف سے گزرتے تو انہیں کی کیفیت دریافت کرنے لگتے۔ ہر چیز ان سے ہمکلام ہوتی اور انہیں کچھ نہ کچھ بتا دیتی کہیں سے انہیں "تلاش متصل" کا سبق ملتا کہیں "حسن ازل" اور "وحدت و کثرت" کے راز منکشف ہوتے۔ کہیں وہ "آل حسن" دیکھ کر کانپ اٹھتے۔ لیکن چیزوں میں ابھی انہیں کوئی ربط نظر نہیں آتا تھا۔ ہر چیز ایک دوسرے سے بے تعلق معلوم ہوتی اور ایک مختلف پیغام سناتی تھی۔ اس کثرت میں شاعر کو اس وحدت کی تلاش تھی جو نہ صرف اسی کے لیے "سامان جمعیت" ہو بلکہ "شمع جہاں افروز" بھی ہو۔ اسی جستجو، اسی سرگردانی اور اسی بے قراری و اضطراب میں وہ جل رہے تھے اور کسی پہلو کل نہیں پڑتی تھی۔ وہ "زحمت تنگیٔ دریا سے گریزاں"

تھے اور "وسعت بحر کی فرقت میں پریشاں"

کبھی تو وہ اس زندگی سے جو "سراپا سوز و ساز آرزو ہے" گھبرا اٹھتے اور پھول کی قسمت پر رشک کرنے لگتے کہ اس کی زندگی بے گداز آرزو ہے اور وہ "زیب محفل" ہوتے ہوئے بھی شریک شورش محفل نہیں، جب دیوانگی کے جوش سے تنگ آ جاتے تو محیط آب گنگا سے التجا کرتے کہ انہیں ڈبو دے۔ ابھی تک ان کا نغمہ "جبریل آشوب" نہیں صرف "رسوائے درد" تھا۔ بانگ درا تھا لیکن وہ اپنے آپ کو یاسیت میں غرق نہیں ہونے دیتے تھے۔ وہ اپنے پر و بال کی طاقت کا جائزہ لیتے اور پھر اطمینان کا گہرا سانس کھینچتے۔ اس گھٹا ٹوپ تاریکی میں انہیں کبھی کبھی بجلی کی چمک نظر آتی سبت سے دکھ اور دردوں کا مداوا تو انہیں حضرت بلالؓ کی پیروی میں نظر آیا جو عشق میں تڑپتے تھے، لیکن ایک دم کے لیے بھی قرار نہ لیتے تھے۔ ایسے موقعوں پر انہیں "ناکشودہ عقدۂ مشکل" میں لذت ملنے لگتی اور وہ اپنی "سعی بے حاصل" ہی میں صد لطف حاصل پاتے۔

اسی زمانے میں اقبال "ترانۂ ہندی" اور "میرا وطن وہی ہے" جیسی قومی نظمیں لکھتے ہیں۔ وہ اپنے وطن کی نفاق انگیزی پر کڑھتے۔ مادر وطن کے فرزندوں کا نفاق انہیں ایک آنکھ نہ بھاتا۔ وہ بار بار اہل ملک کو جھنجھوڑتا کہ وطن پر مصیبت آنے والی ہے اور بربادیوں کے مشورے آسمانوں میں ہو رہے ہیں۔ وہ ان بکھرے دانوں کو ایک لڑی میں پرونے کے خواہاں تھے اگر ان کی کوشش کارگر نہ ہوئی تو "دکھا دوں گا میں اے ہندوستان رنگ وفا سب کو کہ اپنی زندگی کو تجھ پہ قرباں کر کے چھوڑوں گا۔"

غرض اس زمانے کی بے تابی بے کل سرگرمی اور پریشانی ایک لازمی پیش خیمہ تھی۔ اس آنے والے فلسفیت اور سکون کے دور کی، جب اقبال یورپ میں جا کر سمجھنے کے قابل ہو سکے کہ ان کی نگاہ تیز دل وجود کو چیر گئی۔ ان کی نوائے عشق نے حریم ذات میں شور برپا کیا اور بت کدۂ صفات الاماں کے غلغلے سے گونج اٹھے۔ فطرت کا ہر منظر

ایک راز کا حامل تھا۔ حسن و عشق ان کے لیے خاص کیفیات سے لبریز تھے۔ حسن اور حق متحد ہوتے جا رہے تھے۔ رفتہ رفتہ یہ چیزاں ان کے لیے عشق کا جذبہ بن گئی۔ لیکن یہ عشق محض عشق ہی نہ رہ گیا تھا۔ اس میں عمل کا درس بھی موجود تھا۔ سمہ ناتواں سے وہ "لطف حرا" سیکھتے تھے اور سہانے بھی انہیں یہی کہتا سنائی دیتا تھا:

چلنے والے نکل گئے ہیں
جو ٹھہرے ذرا کچل گئے ہیں

ناکامی اور موت ان کو ہیچ معلوم ہوتی تھیں اور ان کو یقین ہو گیا تھا کہ یہ چیزیں عمل کے لیے سدِ راہ نہیں ہو سکتیں۔

وہ یورپ کی مادہ پرستی جمہوریت کے کھوکھلے دعووں اور سیاست کی ملمع کاری سے بدظن ہو گئے اور انہیں احساس ہوا کہ مشرق اور خصوصاً مسلمان کو مسلسل نیند سے جگانے کی ضرورت ہے۔ اس لیے انہوں نے مسلمانوں کے فساد مزاج کی اصلاح اور غلامی سے نجات کے لیے ایک لائحہ عمل مرتب کیا اور اپنی قوم کو دعوت دی۔

شمع کی طرح جئیں بزم گہ عالم میں
خود جلیں دیدۂ اغیار کو بینا کر دیں

انہیں پختہ یقین تھا کہ مسلمانوں کا مستقبل نہایت شاندار ہے اور دنیا کی آئندہ امیدوں کا دارومدار انہیں پر ہے۔ انہوں نے قوم کو توحید، اخوت، عمل اور عشق کا سبق دیا اور اس بات پر زور دیا کہ ان کی قوم اپنے آپ کو پہچانے، خود اعتمادی سیکھے، اپنی خودی کو صحیح طور پر سمجھے اور ایسے اصولوں پر کاربند ہو جائے جو اسے ترقی کی معراج کمال تک پہنچا دے۔ وہ صبر، توکل، تسلیم، رضا، فقر اور قناعت سے پوشیدہ معنی اور غرض سے گرد کے دھندے توڑ کر پھینک دیتے ہیں اور ان کی اصل غایت و منشا اور صحیح استعمال کی طرف قوم کو راغب کرتے ہیں۔ سوز و ساز رومی اور پیچ و تاب رازی کی کشمکش سے اس دور میں بھی اگرچہ اقبال نے جو کچھ کہا قوم، ملک اور دنیا کو جو پیغام دیا اس کا ذریعہ شاعری ہے تاہم اقبال کا شعر ان کی رائے، ان کے خیال اور فکر کا حامل ہے۔ اقبال کا فکر انسانیت کے ہر شعبے پر حاوی ہے۔ دین، مذہب، اخلاق تمدن، معاشرت، اور سیاست سب اس میں سمائے اور سموئے ہوئے ہیں۔

اقبال کے اس نظام فکر اور حکیمانہ تعلیمات کا سرچشمہ صرف ایک تصور ہے جسے انہوں نے "خودی" کا نام دیا ہے۔ ان کے باقی تصورات اسی ایک تصور کے گرد گھومتے اور اسی کے حاصلات و مضمرات ہیں اور اسی سے علمی اور عقلی طور پر وابستہ ہیں۔ اس تصور کو خودی کا نام دینے کے لیے بھی اقبال کو سخت کشمکش سے دوچار ہونا پڑا۔ انہوں نے اس لفظ کو نئے معنی پہنائے اور سب کو چونکا دیا چنانچہ وہ خود کہتے ہیں:

"خودی کا لفظ انتہائی پس و پیش کے بعد بامر مجبوری انتخاب کیا گیا تھا۔ ادبی نقطۂ نظر سے اس میں بہت سی خامیاں نظر آتی تھیں اور اخلاقی لحاظ سے اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں یہ لفظ عموماً (غرور و تکبر کے) برے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ مابعد الطبیعیات میں دوسرے الفاظ جو "میں" کی جگہ استعمال ہو سکتے تھے۔ وہ بھی اتنے ہی برے تھے۔ جیسے انا، شخص، نفس، انانیت۔ ضرورت یہ تھی کہ ذات اور انا کے لیے کوئی ایسا بے رنگ لفظ ملے جس کی اخلاقی حیثیت کوئی نہ ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اردو اور فارسی میں ایسا کوئی لفظ موجود نہیں۔ فارسی کا لفظ "من" بھی ایسا ہی برا ہے۔ تاہم شعری ضرورت کے لیے میں نے خیال کیا کہ "خودی" کا لفظ سب سے زیادہ موزوں ہے۔ فارسی زبان میں چند شواہد ملے ہیں کہ لفظ خودی نفس کے سادہ معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ گویا کہا جا سکتا ہے کہ "من" کا بدل یہی بے رنگ لفظ ہے۔ اس طرح مابعد الطبیعیات میں "خودی" کا لفظ "من" کے اس ناقابل تشریح احساس کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، جو ہر شخص کی شناخت یکتائی کی اساس ہے۔ الٰہیات میں اس کی اخلاقی

اہمیت ان لوگوں پر واضح نہیں ہوتی جو اخلاقی
اہمیت سے رہائی حاصل کرنا نہیں چاہتے۔
میں نے پہلے بھی پہلے ہی کہہ چکا ہوں۔

گر نہ تم ایں کہ شراب خودی بے تلخ است
بدرد خویش نگر زہر ما بدرماں کش !

(میں تسلیم کرتا ہوں کہ خودی کی شراب
بلاشبہ بہت تلخ ہے مگر تو اپنے فرض کا اندازہ
لگا اور میرا زہر شفا کے لیے اختیار کر)

جب میں نفی کی ذات کی مذمت کرتا
ہوں تو اس سے میرا مطلب اخلاقی نقطۂ نظر
سے اپنی ذات سے انکار نہیں ہوتا۔ ذات
کی نفی اخلاقی نقطۂ نظر سے "انا" کے لیے
طاقت کا سرچشمہ ہے۔ نفی ذات کی مذمت
کرتے ہوئے میں صوفیوں کی اس صفت
کی مذمت کرتا ہوں جو "انا" کے فنا ہونے کی
طرف رہنمائی کرتی ہیں اور "انا" سے مراد
الہیات کی قوت ہے، کیونکہ اس کے فنا ہونے
کے معنی اس کی موت اور ذاتی کمزوریوں کی
ناقابلیت ہے۔ اسلامی تصوف کا مقصد میری
بصیرت میں "انا" کو فنا کرنا نہیں، کیونکہ
اسلامی تصوف میں فنا سے مراد فنا نہیں بلکہ
کلی طور پر انسانی انا کا اللہ تعالیٰ کی انا کو تسلیم
کرنا ہے۔ اسلامی تصوف کا نصب العین یہ
ہے کہ اس درجہ کے بعد ایک اور درجہ ہے:
گویا فنا کے بعد بقا کا مقام ہے جو میرے نقطۂ
نظر سے اثبات ذات کا سب سے اونچا مقام
ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ انا اس کی فتح ہے

ہو جائے تو میرا مطلب اس سے وہ سختی اور
شقاوت نہیں ہوتا جو نطشے کے پیش نظر تھا۔
میرا مفہوم "انا" کے عناصر کی تکمیل ہے تاکہ وہ
اس قابل ہو جائے کہ اپنی بساط بھر تمام ہلاکت خیز
طاقتوں کو روک سکے جو ذاتی کمزوریوں پر منتج
ہوتی ہے۔

اخلاقی نقطۂ نظر سے میں نے "خودی" کا
لفظ خود اعتمادی، خودداری، عزتِ نفس اور
حفاظتِ نفس کے مفہوم میں لیا ہے۔ یہاں تک
کہ اپنے حق پر اصرار کرنے کے معنوں میں بھی
خاص کر اس صورت میں جب زندگی کی خاطر
فرض، انصاف اور سچائی کی حمایت میں ڈٹ
کر موت کا مقابلہ کرنا پڑے۔ میرے خیال میں
یہ رویہ میں اخلاقی ہے۔ کیونکہ یہ "انا" کی
قوتوں کو مجتمع کرنے میں سازگار ہوتا ہے!
یہ جانکنی ہے انتشار اور استحصال کی قوتوں
کے خلاف عملاً الہیاتی "انا" وہ بیش
حقوق کی حامل ہے یعنی زندہ رہنے کا حق
اور آزادی کا حق، جن کو تعین الہٰی قوانین میں
ہو چکا ہے"۔

شروع شروع میں تو لوگوں نے تو اس تصور کی مخالفت کی خودی کے معنوں
پر اعتراضات کیے مگر آخر سب نے تسلیم کر لیا اور آج یہ سکۂ رائج الوقت ہے اقبال
کو دعوت سے اس مقام پر پہنچنے کے لیے کتنی مدت ریاضت کرنی پڑی؟ اس کا حال انہی
کی زبانی سنیے۔ نہایت انکسار سے فرماتے ہیں۔

اگرچہ میں کوئی غیر معمولی ذہانت سے
ذہانت رکھنے والا آدمی نہیں ہوں اور نہ کوئی
غیر معمولی علم رکھتا ہوں تاہم عام لوگوں سے علم

اور مجھ کو کسی قدر زیادہ رکھتا ہوں۔ جب مجھ کو اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے بیس سال کی ضرورت ہے تو کیونکر ممکن ہے کہ عام لوگ جو دماغی اور علمی تاریخ سے پورے واقف نہیں تھوڑے غور و فکر سے اس کی حقیقت تک پہنچ جائیں اعتراض کرنا دوسری بات ہے ۔۔۔۔

مسئلہ نہایت دقیق اور گہرا ہے اور چونکہ اس کا تعلق انسان کی موجودہ اور مابعد الموت کی زندگی سے ہے۔ اس واسطے ہر ایک آدمی کے لیے کسی نتیجے پر پہنچنا ضروری ہے۔ میں جس نتیجے پر پہنچا ہوں۔ وہ نتیجہ بیشتر اقوام مشرق کے موجودہ مذاق اور میلان طبیعت کے خلاف ہے۔ لیکن مشرق کے حکما اس سے ناآشنا نہیں اور یہ کہنا سراسر غلط ہے کہ میں اس نتیجے پر پہنچنے میں مغرب سے متاثر ہوا ہوں۔"

(مکتوب اقبال بنام مہاراجہ سرکشن پرشاد
۱۰ رمئی ۱۹۱۶ء)

یہاں پہنچ کر اقبال کو معلوم ہوا کہ ان کی زندگی کا اصل مشن کیا تھا اقبال کو اپنے پیغام کی کامیابی پر کامل یقین تھا۔ چنانچہ ایک اور خط میں مہاراجہ سرکشن پرشاد کو لکھتے ہیں

"... نئی مثنوی کا نام "اسرار خودی" ہے ایک مقصد ... رکھ کر لکھی گئی ہے۔ میری نظر کا طبعی میلان ... بے خودی کی طرف ہے مگر ... قسم ہے اس خدائے ذوالجلال کی جس کے قبضے میں میری جان و مال و آبرو ہے میں نے یہ مثنوی از خود نہیں لکھی بلکہ مجھ کو اس کے لکھنے کی ہدایت ہوئی ہے اور میں حیران ہوں کہ مجھ کو ایسا مضمون لکھنے کے لیے کیوں انتخاب کیا گیا۔ جب تک اس کا دوسرا حصہ یعنی رموز بے خودی ختم نہ ہو لے گا۔ میری روح کو چین نہ آئے گا۔ اس وقت مجھے احساس ہے کہ بس میرا یہی ایک فرض ہے اور شاید میری زندگی کا اصل مقصد بھی یہی ہے۔ مجھے یہ معلوم تھا کہ اس کی مخالفت ہوگی کیونکہ ہم سب انحطاط کے زمانے کی پیداوار ہیں اور انحطاط کا سب سے بڑا جادو یہ ہے کہ یہ اپنے تمام عناصر و اجزائے اسباب کو اپنے شکار (خواہ وہ شکار کوئی قوم ہو، خواہ فرد) کی نگاہ میں محبوب و مطلوب بنا دیتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ بدنصیب شکار اپنے تباہ و برباد کرنے والے اسباب کو اپنا بہترین مربی تصور کرتا ہے۔ مگر من صدائے شاعر فردا استم، اور:

تا امید ستم ز یاران قدیم
طور من سوزد کہ می آید کلیم

نہ حسن نظامی (معترض) رہے گا نہ اقبال۔ یہ بیج جو مردہ زمین میں اقبال نے بویا ہے اُگے گا ضرور اُگے گا اور علی الرغم مخالفت بار آور ہوگا مجھ سے اس کی زندگی کا وعدہ کیا گیا ہے۔ الحمد للہ۔"

(مکتوب اقبال ۱۴ اپریل ۱۹۱۶ء)

اقبال کا یہی وہ زندگی افروز پیغام تھا جو ہمارے دلوں میں اتر کر خون کے ساتھ گردش کرنے لگا۔ مدتوں کی سوئی ہوئی قوم جاگ اٹھی اس میں ولولۂ تازہ اور خود اعتمادی کا جذبہ ابھرا۔ بیدار ہوا اور وہ غلامی کا جوا اپنے کندھوں سے اتار کر آزاد ہو گئی

اقبال اور معاشی نظریہ

قاضی عبدالحمید

عینیت کے فلسفہ کے تمام نمائندوں کی طرح اقبالؒ روحانیت پر یقین رکھتے ہیں۔ یعنی یہ کہ کائنات کی اصل روحانی ہے۔ ایک روحِ کلی تمام کائنات میں جاری وساری ہے۔ اسی روحِ کلی کو وہ اصل خودی یعنی خدا کہتے ہیں۔ اس روحِ کلی نے اپنے اظہار کے لئے کائنات کو پیدا کیا یعنی خودی، بے خودی کو عالمِ ظہور میں لائی۔ خودی ایک فعّال عنصر ہے۔ وہ اپنے آپ میں چند صلاحیتیں بھی رکھتی ہے جن کا ارتقا اس کے پیشِ نظر ہے۔ اس ارتقا کے لئے مادّہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی امکانی صلاحیتوں کو عملی جامہ پہنا سکے۔ چنانچہ اس نے مادّہ پیدا کیا۔ اب اس خودی میں جس کی اصل روحانی ہے اور مادہ میں عمل اور ردِّ عمل ہوتا رہتا ہے اور اسی کشاکشِ پیہم کا نام زندگی ہے۔ اسی کشاکشِ پیہم کے باعث زندگی پیدا ہوتی، پھولتی پھلتی اور آگے کو بڑھتی ہے۔ اس لئے زندگی کی بقا اور ارتقا کے لئے جس قدر خودی کی ضرورت ہے اسی قدر اس مادّہ کی بھی ضرورت ہے جس کے ذریعہ وہ آگے کو بڑھتی ہے۔ اس بنا پر تخلیقِ کائنات میں نیکی و حسن کے تعمیری عناصر کے ساتھ ساتھ تخریبی عناصر یعنی بدی اور بدنمائی بھی ضروری ہیں۔ جہاں فرشتوں کا وجود ضروری ہے، وہاں شیطان کا وجود بھی ضروری ہے۔ چنانچہ شیطان جبریل سے خطاب کرتا ہے کہ

گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط، اللہ ہو، اللہ ہو، اللہ ہو

اسی مابعدالطبیعاتی بنا پر خودی کا ممکنہ ارتقا انسان کا اخلاقی مقصد قرار پایا۔ خودی اپنی تمام جلوہ آرائیوں کے ساتھ اس کائنات میں اپنا اظہار چاہتی ہے۔ اس کی اصل روحانی ہے۔ ایک طرف وہ سینۂ عالم سے ملی ہوئی ہے اور دوسری طرف عالمِ آب و گل میں وہ اپنا اظہار چاہتی ہے۔ نیکی، صداقت اور حسن کی صلاحیتیں اس میں بالقوۃ موجود ہیں اور کائنات میں ان کا اظہار انسان کا اخلاقی نصب العین ہے۔ اقبال خودی کی تربیت پر اسی لئے زیادہ زور دیتے ہیں کہ اس کی اصل روحانی ہے اور وہ مبدءِ عالم کا ایک پرتو ہے جو اس دنیا میں مصروفِ سفر ہے۔ اقبال نے تربیتِ خودی کی مختلف منازل بیان کی ہیں اور تہذیبِ نفس کے وہ گُر بتائے ہیں جن کے بغیر خودی ارتقا پذیر نہیں ہو سکتی۔

خودی کے اس ارتقا کے لئے دو چیزیں ازبس ضروری ہیں ایک استحکامِ خودی اور دوسرے اس کا اجتماعی مقاصد سے ہم آہنگ ہونا۔ چنانچہ اقبال نے "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" میں ان دونوں مقاصد پر بحث کی ہے۔ فرد کو اپنی امکانی صلاحیتوں کو اس طرح نشو و نما دینی چاہیئے کہ جماعت بھی زیادہ سے زیادہ ارتقا کر سکے۔ غرض کہ انفرادیت اور اجتماعیت دونوں اقبال کے یہاں باہم گردست و گریباں نہیں، بلکہ

وہ دونوں کی ہم آہنگی چاہتے ہیں۔ چونکہ وہ دراصل ایک ہی چیز کے دو مختلف پہلو ہیں۔ نہ فرد بغیر جماعت کے ترقی کر سکتا ہے اور نہ جماعت بغیر فرد کے ترقی کر سکتی ہے۔ اس لئے جہاں اقبال خودی کی تربیت پر زور دیتے ہیں اور فرد کی انتہائی ترقی چاہتے ہیں، وہاں ایسا معاشرہ بھی قائم کرنا چاہتے ہیں جو صالح ہو اور جس میں فرد کی امکانی صلاحیتوں کو ترقی دینے کا زیادہ امکان ہو۔

زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح معیشت بھی اقبال کے نزدیک، روحانی و اخلاقی مقاصد کی تابع ہے۔ کسی قوم کی معیشت کی اس طرح تنظیم ہونی چاہیئے کہ وہ اس ارتقا میں مدد پہنچائے جس میں زندگی مصروف ہے۔ معاشی زندگی کا مقصد یہ ہونا چاہیئے کہ وہ زندگی میں حسن، صداقت اور نیکی پیدا کرے۔ اس میں انفرادیت و اجتماعیت کی بہترین خوبیاں جمع ہونی چاہئیں تاکہ فرد اور جماعت کی زیادہ سے زیادہ ترقی ممکن ہو سکے۔

اقبال، کارل مارکس کے اس خیال کے سختی سے مخالف ہیں کہ معاشی زندگی اصل ہے اور دیگر نفسی مظاہر مثلاً مذہب اور فلسفہ وغیرہ اس کے پرتو ہیں۔ اس کے برخلاف وہ روحانی زندگی کو اصل سمجھتے ہیں۔ اور معاشی زندگی کو اس کا تابع۔ وہ اس پر یقین رکھتے ہیں کہ روحانی انقلاب پیدا کرنے سے معاشی انقلاب بھی خود بخود پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک آنحضرت صلعم کے روحانی انقلاب نے ایک معاشی انقلاب بھی پیدا کیا۔ نہ کہ معاشی عوامل روحانی انقلاب کا باعث ہوئے جیسا کہ تاریخ کی مادی تشریح کرنے والوں کا خیال ہے۔ روٹی کا مسئلہ اقبال کے نزدیک بھی اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اس کے ذریعہ سے انسان کا مادی وجود باقی رہتا ہے اور یہ ایک ایسی چیز ہے جس کے بغیر انسان کسی قسم کی ذہنی، اخلاقی اور روحانی ترقی نہیں کر سکتا۔ لیکن بہر صورت وہ حصول مقصد کا ذریعہ ہے، بذاتِ خود مقصود نہیں۔

جدید مغربی تہذیب کے اقبال سخت مخالف ہیں کیونکہ وہ انسانیت کے ارتقا کی راہ میں حائل ہو رہی ہے۔ اس کی دو سب سے بڑی خامیاں ہیں۔ قوم پرستی اور سرمایہ داری۔ قوم پرستی نے انسان کی نظر انسانیت کی بجائے نسل و وطن میں محدود کر دی ہے اور سرمایہ داری اسے ان خصائص سے محروم کر رہی ہے جو اقبال پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اسی لئے اقبال نے یورپ کی جدید قومی تحریک کی عمر بھر مخالفت کی۔ اس تحریک نے شہنشاہیت کی صورت اختیار کر لی جس سے اقبال کو نفرت ہے۔ چنانچہ وہ قومیت کے سیاسی تصور کے متعلق لکھتے ہیں:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

سرمایہ داری کے متعلق "خضرِ راہ" میں لکھتے ہیں:—

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات
کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لئے
سکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقدِ حیات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

اقبال موجودہ تہذیب کی جمہوری قبا سے دھوکے میں نہیں آتے اور فرماتے ہیں کہ:—

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
گرمیِ گفتار اعضائے مجالس الاماں!
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

آگے چل کر ارشاد فرماتے ہیں کہ :-

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

اقبال کو یقینِ واثق ہے کہ یہ قوم پرستانہ، سرمایہ دارانہ شہنشاہیت تباہ ہو جائے گی۔ چنانچہ انہوں نے پیشگوئی کی کہ :

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

اس مغربی تہذیب کے خلاف دو تحریکیں پیدا ہوئی ہیں جو ان خامیوں کو دور کرنا چاہتی ہیں۔ کارل مارکس کی اشتراکیت اور اقبال کی اسلامیت۔ یہ دونوں قومیت، شہنشاہیت اور سرمایہ داری کی مخالف ہیں اور انسانی نظام میں عدل و مساوات کی روح بھر دینا چاہتی ہیں۔

مارکس روحانیت کا قائل نہیں۔ بخلاف اس کے اقبال روحانیت کے قائل ہیں۔ وہ مارکسیت کو نفی کی تحریک کہتے ہیں۔ اس کا مقصد ان چیزوں کو فنا کر دینا ہے جو انسانیت کی راہ میں حائل ہیں۔ چنانچہ اقبال اسے لا کی تحریک کہتے ہیں لیکن صرف منفی تصورِ زندگی سے کام نہیں چلتا بلکہ زندگی کو بہتر اساس پر قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ اقبال روسیوں کو دعوت دیتے ہیں کہ اِلّا کی طرف توجہ کریں جسے وہ اسلام کہتے ہیں سید جمال الدین افغانیؒ کی زبانی وہ روسیوں کو پیغام دیتے ہیں :-

کردۂ کارِ خدا وندان تمام — بگذر از لا جانبِ اِلّا خرام
در گذر از لا اگر جوئندۂ — تا رہِ اثبات گیری زندۂ

اے کہ می خواہی نظامِ عالمے
جستۂ او را اساسِ محکمے ؟

اقبال قرآن مجید کی آیت یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو (اے رسول! تجھ سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں۔ کہدو کہ جو کچھ تمہاری ضرورت سے زائد ہو) سے انسانی معشیت کا مسئلہ حل کرنا چاہتے ہیں۔

"عفو" عربی میں ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو انسان کی ضروری احتیاجات سے زائد ہو۔ یعنی ضروری رزق، ضروری لباس اور رہنے کے لئے مکان۔ گویا اقبال کی رائے میں انسان کو صرف اس قدر رزق چاہیئے جو اس کا پیٹ پال سکے، اس قدر کپڑا جو ستر پوشی کر سکے، اور رہنے کے لئے مکان۔ باقی سب کچھ جماعت کو دے دیا جائے۔

حضرت مولانا محمود الحسن صاحب اس مسئلہ پر لکھتے ہیں کہ "جملہ اشیا عالم میں بدلیل قرآن واجب الاذعان خَلَقَ لَکُمۡ مَّا فِی الۡاَرۡضِ جَمِیۡعًا تمام بنی نوع آدم کی مملوک معلوم ہوتی ہیں یعنی غرضِ خداوندی تمام اشیاء کی پیدائش سے رفع حوائج جملہ ناس (انسان) ہے اور کوئی شئے فی ذاتہٖ کسی کی مملوکۂ خاص نہیں بلکہ ہر شئے اصل خلقت میں جملہ ناس میں مشترک ہے اور بن وجہ سب کی مملوک ہے ہاں بوجہ رفع نزاع و حصولِ انتفاع قبضہ کو علتِ قرار دیا گیا ہے اور جب تک اس میں کوئی دست اندازی نہیں کر سکتا، ہاں خود مالک کو چاہیئے کہ اپنی حاجت سے زائد پر قبضہ نہ رکھے بلکہ اس کو اوروں کے حوالہ کر دے کیونکہ باعتبار اصل اوروں کے حقوق اس کے ساتھ متعلق ہو رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مالِ کثیر حاجت سے بالکل زائد جمع رکھنا بہتر نہ ہوا۔ اگر زکوٰۃ بھی ادا کر دی جائے۔ انبیا اور صلحا اس سے بغایت مجتنب رہے۔ احادیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بعض صحابہ اور تابعین نے حاجت سے زائد رکھنے کو حرام ہی قرار دیا"

اقبال لکھتے ہیں کہ :-

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ رفتار

اندیشہ ہوا شوخیٔ افکار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلمان
اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار
جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

موجودہ سرمایہ دارانہ شہنشاہی تہذیب کے تباہ کرنے کو اقبال "انقلاب" کہتے ہیں۔ اس قسم کا انقلاب عرب میں آنحضرت صلعم نے کیا تھا۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:-

یا تو می گویم ز ایام عرب
تا بدانی پختہ و خام عرب
ریز ریز از ضرب او لات و منات
در جہات آزاد از بند جہات
ہر تہائے کہنہ چاک از دست او
قیصر و کسریٰ ہلاک از دست او
گاہ دشت از برق و بارانش دمید
گاہ بحر از زور طوفانش رمید
عالمے در آتش او مثل خس
ایں ہمہ ہنگامہ لا بود و بس

آگے چل کر کہتے ہیں کہ:-

ہم چناں بینی کہ در دور فرنگ
بندگی با خواجگی آمد بجنگ
روس را قلب و جگر گردیدہ خوں
از ضمیرش حرف لا آمد بروں
آں نظام کہنہ را برہم زد است
تیز نیشے بر رگ عالم زد است

کردہ ام اندر مقاماتش نگہ
لا سلاطیں، لا کلیسا، لا الٰہ
فکر او در تند باد لا بماند
مرکب خود را سوئے الا نراند
لا و الا ساز و برگ امتاں
نفی بے اثبات مرگ امتاں
در محبت پختہ کے گردد خلیل
تا نگردد لا سوئے الا دلیل

چنانچہ لینن جب خدا کے حضور میں حاضر ہوتا ہے تو وہ اس دنیا کے تمام مظالم کو بیان کرتا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ دنیا میں عدل و انصاف نہیں اور خدا کی ذات عادل ہے۔ اس لئے اس نے اس کی ہستی سے انکار کیا۔ چنانچہ وہ خدائے تعالیٰ سے کہتا ہے:-

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات
بیکاری و عریانی و میخواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
تو قادر مطلق ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظر روز مکافات

اس پر خدائے تعالیٰ کی رحمت جوش میں آتی ہے اور وہ فرشتوں کو حکم دیتا ہے کہ:-

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے
کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو
کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیران کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو
حق را بسجودے، صنماں را بہ طوافے
بہتر ہے چراغ حرم و دیر بجھا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو
تہذیب نوی کارگہ شیشہ گراں ہے
آداب جنوں شاعر مشرق کو سکھا دو

اس سے ظاہر ہے کہ اقبال روحانی بنیادوں پر ایک نظام زندگی قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں عدل و مساوات کی روح کار فرما ہو۔ وہ فقر کے تصور کو جسے انبیاء صلحا اور صوفیا صرف انفرادی زندگی میں استعمال کرتے تھے اور صرف اسی قدر مادی چیزیں لیتے تھے جو ان کی احتیاجات کو پورا کریں، ایک اجتماعی رنگ دینا چاہتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ لوگ مزدوری غذا، ضروری لباس اور مکان کے سوا کچھ نہ لیں اور باقی سب کچھ اجتماعی مفاد کے لئے استعمال کیا جائے۔ "یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنفِقُوْنَ۔ قُلِ الْعَفْوَ" کی یہی تفسیر کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ لوگ اس پر عمل پیرا ہو کر دنیا میں غربت کا خاتمہ کر دیں۔

کارل مارکس نے مادی بنیادوں پر غربت کے مسئلہ کا جو حل پیش کیا ہے وہ دنیا میں کافی اثر پیدا کر چکا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ روحانی بنیادوں پر غربت کے مسئلہ کا جو حل اقبال نے پیش کیا ہے وہ کیا اثر پیدا کرتا ہے۔

"مسلم لیگ کو آخر کار یہ فیصلہ کرنا ہے کہ کیا مسلم لیگ مسلمانوں کے امیر طبقے کی نمائندگی کرے گی یا پھر برصغیر کے غریب مسلمانوں کی آواز بنے گی۔ جبکہ اب تک مسلم لیگ میں انہی کی نمائندگی ہے اور عوام نے اس میں کوئی خاص دلچسپی بھی نہیں لی ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ کوئی بھی سیاسی تنظیم جو ایک عام آدمی کی حالت بہتر کرنے کا وعدہ نہیں کرتی ہے۔ اُسے عوامی امداد اور رعایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔"

مکتوب اقبال بنام محمد علی جناح

۲۸ مئی ۱۹۳۷ء

اقبال بحیثیت مفکر

سیّد عبدالواحد

امیر شکیب ارسلان نے ایک دفعہ کہا تھا کہ دنیائے اسلام میں گزشتہ ایک ہزار سال میں جو مفکر پیدا ہوئے ہیں۔ ان میں اقبال کا درجہ سب سے بڑا ہے۔ وہ ایک فلسفی بھی ہیں اور شاعر بھی۔ اور ان میں فلسفہ اور شاعری دونوں اس طرح گھل مل گئے ہیں کہ اس کی مثال کسی اور بڑے مفکر میں دکھائی نہیں دیتی۔ اقبال کے فلسفہ کو سمجھے بغیر ان کو سمجھنے کی کوشش بیکار ہے۔ ان کا فلسفہ تمام تر فلسفۂ خودی پر مشتمل ہے۔ ان کی نظر میں خودی ایک مسلّمہ حقیقت ہے چونکہ بعض صوفیا نے عالم طبیعی کو لاموجود اور غیر حقیقی قرار دیا ہے۔ اس لئے اقبال نے اپنے فلسفہ کا آغاز عقیدۂ وحدت الوجود کی تردید سے کیا ہے جس کی بنیاد ہمہ اوست پر ہے، اس نظریہ کے مطابق یہ عقیدہ پیدا ہوا کہ ذاتِ باری ایک داخلی ہستی ہے اور تمام عالم اس سے ظہور پذیر ہوا ہے (ہمہ از دست) اس طرح شخصی خدا کے برعکس جو کائنات سے ماورا ہے۔ ایک ایسے خدا کا تصور رد ہو دیا جو عالم میں مدغم ہے۔ اس نظامِ تصوف نے جو وحدت الوجود کے تصور پر مبنی ہے لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ عمل اور جدوجہد کی زندگی کو خیرباد کہہ دیں۔ اس نظریہ پر مبنی افکار نے لوگوں کی اہلیتوں کو شل کر دیا۔ انہوں نے انسانوں کو زندگی کا مقابلہ کرنے کی بجائے اس سے بھاگنے کی ترغیب دلائی۔ اور دنیا و مافیہا سے کنارہ کشی کا وہ احساس پیدا ہو گیا جس کے باعث لوگ اپنا سارا وقت نروان سے سرور و کیف حاصل کرنے پر صرف کرنے لگے۔ وہ زندگی کو محض ایک فریب خیال کرنے لگے اور کوئی چیز ایسی نہ رہی جس کے لئے جدوجہد کی جائے۔

اقبال نے اس نظریے کی مخالفت کرتے ہوئے خودی کے حقیقی پہلو پر زور دیا۔ یہاں تک کہ انہوں نے دعویٰ کیا کہ ہم وجدانی طور پر خودی کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ ہم براہ راست دیکھ سکتے ہیں کہ خودی حقیقی اور موجود ہے۔ اور ہم پر اس کا انکشاف ہماری تمام سرگرمیوں کے مرکز و محور کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ ہماری شخصیت کا مرکزی نقطہ ہے جسے ہم خودی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ وہ خودی جس کا انکشاف وجدان کرتا ہے۔ تمام تر ارادی، آزاد اور غیر فانی ہے۔ یہ قدرآفریں ہے اور اپنی سرگرمیوں میں اپنے جوہروں کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن یہ ادراک اس صورت میں ممکن ہے جب اس کی سرگرمیوں کا کوئی مقصد ہو۔ کسی عمل کے بغیر اس کے جوہروں کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا۔ اور کوئی عمل مقصد کے بغیر ممکن نہیں۔ خودی ہمیشہ کسی سمت میں حرکت کرتی ہے۔ اس لئے یہ طبعاً کسی جہت میں کام کرتی ہے۔ خواہشات اور تمنیات سے نشوونما پا کر خودی ایک مضبوط اور بامقصد شخصیت بن جاتی ہے۔

آرزوؤں کے لئے ایک ماحول کی موجودگی لازم ہے۔ اسی لئے خودی کی نشوونما بلکہ اس کا وجود ہی معروضی اصلیت یعنی عالم، معاشرہ اور حقیقتِ اُخرویٰ پر موقوف ہے۔ اور تمام موجودات سے منقطع ہو کر نشوونما نہیں پا سکتی اسی لئے اس کو ہر قدم پر غیر کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس سے ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا خودی کی سرگرمیاں اس کی اپنی ذات پر موقوف ہیں یا ماحول پر؟ بالفاظ دیگر کیا خودی آزاد ہے یا نہیں؟ صرف یہی حقیقت کہ ہماری زندگی میں ایک مقصد کارفرما ہوتا ہے ظاہر کرتا ہے کہ ہم خارجی اسباب کے

بات نہیں جو ہمیں کسی عمل پر مجبور کرتے ہیں۔ ہم برابر مستقبل کی طرف اقدام کرتے ہیں۔ ہم اپنی آزادی کو وجدانی طور پر محسوس کر سکتے ہیں۔ اس طرح آزادی محض ایک قیاس نہیں۔ اگرچہ انسان ایک ماحول میں جو اسے مہیا کر دیا گیا ہے۔ زندگی بسر کر رہا ہے۔ لیکن وہ اپنی مرضی کے مطابق اس کی تشکیل کر سکتا ہے۔ اس کی آزادی اس کے عمل سے آشکارا ہے۔ اگر اس کا ماحول اس کی آزادی میں سدِ راہ ہوتا ہے تو وہ اپنے آپ کو خودی کے لئے وقف کر سکتا ہے۔ رکاوٹیں جو اس کی بصیرت کو تیز تر اور اس کی خودی کو مضبوط تر بنانے میں مدد دیتی ہیں۔ ان سے انسان اپنی خودی سے آگاہ ہو جاتا ہے اور اپنے نفس کی گہرائیوں میں ایک آزاد فعالیت اور آزاد شخصیت کا سراغ پاتا ہے۔

خودی صرف آزاد ہی نہیں بلکہ غیر فانی بھی ہے۔ عمل سے یہ وجدانی احساس بھی پیدا ہوتا ہے کہ خودی لازوال ہے۔ ہم وجدان کے ذریعے سے بقائے دوام کو عین حیات ہی میں محسوس کر سکتے ہیں۔ لیکن اقبال کی رائے میں بقائے دوام کی بنا استحقاق پر نہیں۔ بلکہ اسے حاصل کرنے کے لئے جد و جہد لازمی ہے۔

اس طرح ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ اول انسانی خودی کو اپنے ماحول کے ساتھ کشمکش کر کے اسے مسخر کرنا پڑتا ہے۔ اس تسخیر سے اسے آزادی حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ ذات باری کے قریب تر پہنچ جاتی ہے جو سب سے زیادہ آزاد ہستی ہے۔ دوسرے خودی کو خواہشات اور تمنیات سے ہمیشہ ایک تناؤ کی صورت برقرار رکھنی پڑتی ہے۔ اور اس طرح یہ بقائے دوام حاصل کر لیتی ہے۔ یہ ہے اقبال کے فلسفۂ خودی کا لب لباب۔ اس فلسفہ کی بنیاد انسان کے دو امور میں ارتقا کا پختہ اعتقاد ہے۔ ذاتی آزادی اور ذاتی بقا۔ یہ نشو و نما کیسے ہو؟ ——— خودی کے تحفظ سے ہمیں ان تمام باتوں کی پیروی کرنی چاہئے جن سے خودی مستحکم ہوتی ہے۔ اور ان باتوں سے احتراز کرنا چاہئے جن سے یہ ضعیف ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ بات نہایت درجہ اہم ہے کہ ان عناصر کا مطالعہ کیا جائے جن سے خودی تقویت پاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ عناصر حسب ذیل ہیں :۔

(۱) عشق (۲) فقر جس کی بہترین تعریف نعمائے دنیاوی سے استغنا ہے۔ (۳) ہمت (۴) رواداری (۵) کسب حلال جس کے معنی ہیں اپنی محنت سے کمائی ہوئی جائز آمدنی (۶) اوریجی اور تخلیقی سرگرمیوں میں حصہ لینا۔

ہم ان میں سے چند پر ذیل میں روشنی ڈالتے ہیں۔

عشق۔ اقبال کے نزدیک عشق محض ذاتی پیغام نشاط سے کہیں بلند تر چیز ہے۔ یہ وہ چیز ہے جو کائنات میں دمبدم تازہ روح پھونکتی رہتی ہے۔ اور انسانوں کے تمام پیچیدہ سے پیچیدہ عقدے حل کر کے انسانی مقاصد کی تکمیل کر سکتی ہے۔ چنانچہ پروفیسر نکلسن کے نام ایک خط میں اقبال تحریر فرماتے ہیں کہ "یہ لفظ نہایت وسیع معنوں میں برتا گیا ہے۔ اور اس کے معنی ہیں جذبۂ ہضم کی خواہش۔ اس کی بلند ترین صورت قدروں اور نصب العینوں کی تخلیق ہے۔ اور ان کو حاصل کرنے کی کوشش ہے۔ عشق، عاشق اور معشوق دونوں کو نمایاں تشخص عطا کرتا ہے۔

تمام زبانوں کے شعرا تمام ممالک کے عارفین اور مذاہب کے ارباب فکر و نظر نے انسانی فطرت کی نشو و نما میں عشق کی اہمیت پر زور دیا۔ اور انہوں نے نہایت خوب صورت الفاظ میں یہ واضح کیا ہے کہ عشق سے ان کی مراد کیا ہے۔ لیکن شاید ہی کسی مفکر نے انسانی سیرت کی بالیدگی میں عشق کی اہمیت پہ اتنا زور دیا اور اسے اس قدر وسیع مفہوم عطا کیا ہو جتنا اقبال نے۔ اس لحاظ سے صرف مولانا جلال الدین رومیؒ ہی ان کے قریب آتے ہیں۔

فقر۔ اقبال کے اس تصور کے مطابق کہ فقر نعمائے دنیاوی اور مادی تمتعات اور ملوکات سے کلی استغنا ہے۔ یہ دنیاوی آزمائشوں کے خلاف ایک سپر ہے۔

ہمت۔ جسمانی اور اخلاقی جرأت کے بغیر انسان کچھ بھی نہیں کر سکتا۔ تمام ترقی رکاوٹوں ہی کا سامنا کرنے سے حاصل ہوتی ہے جس سے ہماری بہترین اہلیتیں بروئے کار آتی ہیں۔ یہ صرف کمزور لوگ ہی ہیں جو مشکلات کے آگے سپر انداز ہو جاتے ہیں۔ ہمت صرف عام خطروں کا مقابلہ کرنے ہی کا نام نہیں بلکہ جن عقائد یا قدروں پر انسان ایمان رکھتا ہے ان پر عام مخالفت کے باوجود قائم رہنا زیادہ جرأت چاہتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ

جرأت یہ ہے کہ انسان اپنے دشمنوں اور دوستوں کی افترا پردازی کا سامنا کرے۔ ابتلاء و آزمائش کے ان سنگین لمحات میں ہمت انسان کے لئے ایک زبردست سہارا ہے۔

تخلیق۔ کسب حلال پر زور دے کر اقبال درحقیقت عملی زندگی پر زور دیتے ہیں جو انسان کی صحیح نشوونما کے لئے ضروری ہے۔ بلکہ وہ اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ انسانی خودی کے تحفظ اور استحکام کے لئے افعال کا تخلیقی اور خود رو ہونا لازمی ہے۔ اقبال اس بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ قرآن مجید میں خدا کے علاوہ اور خالقوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔

اُن اثرات کے خلاف جو خودی کو مضبوط بناتے ہیں ایسے اثرات بھی ہیں جو اسے ضعیف کرتے ہیں۔ یعنی خوف، سوال، غلامی اور فخرِ نام و نسب۔

خوف۔ یہ وہ چیز ہے جو انسان میں تمام غیر تندرست اور غیر طبعی انفعالات پیدا کرتی ہے۔ ان سے انسانی فطرت میں ایک ایسا عارضہ پیدا ہو جاتا ہے جو اس کی اخلاقی نشوونما کے لئے ناسازگار ہے۔ انسان کی اکثر غیر عادی خصلتیں مثلاً دہشت انگیزی، بزدلی، تشدد اور آمریت دبے ہوئے خوف ہی کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

سوال۔ اقبال اس لفظ کو گداگری کے معنوں میں استعمال نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک کوشش کے بغیر کوئی چیز حاصل کرنے کا نام "سوال" ہے۔ اگر کسی امیر آدمی کا بیٹا اس کی جائداد ورثہ میں حاصل کرے یا کوئی شخص دوسروں سے خیالات مستعار لے تو وہ ایک دریوزہ گر ہے۔

غلامی۔ یہ انسانوں سے بیجا استحصالِ نفع کی بدترین صورت ہے۔ اس سے کردار مسخ ہو جاتا ہے، اور آدمی حیوان کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے۔

نسب پرستی۔ امتیازِ نسل و قوم سے ہنرِ ذات کی بجائے وصفِ اضافی پر توجہ مرکوز ہوتی ہے اور ایک فاسد رجحان پیدا ہوتا ہے جو خودی کی ترقی میں سدِ راہ ہے۔

اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ انا صرف دوسرے اناؤں کے تعاون ہی سے اپنے مکمل جوہر آشکار کر سکتا ہے اور مجرد خودی کچھ بھی نہیں کر سکتی۔ درحقیقت ایک انا کا دوسرے اناؤں کے ساتھ اشتراکِ عمل لازمی ہے اور اس میں سب کا فائدہ ہے۔

فرد کا اپنے افعال کو معاشرتی بہبودی سے ہم آہنگ کرنا اس وجہ سے فرد اور جماعت دونوں کے لئے مفید ہے کہ انسان خود کو اجتماعی مقاصد کی نذر کئے بغیر ترقی کے انتہائی امکانات کو نہیں پا سکتا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ فرد جماعت میں رہ کر ہی کام کر سکتا ہے۔ اس لئے ہمیں یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ خودی کی آزادانہ نشوونما کے لئے کس قسم کا معاشرہ زیادہ سے زیادہ موقع بہم پہنچاتا ہے۔ اور کونسی سوسائٹی ترقی یافتہ خودی کے لئے فکر و عمل کے زیادہ سے زیادہ امکانات مہیا کرتی ہے۔ اس معیاری معاشرہ کی تعیین کرنے سے پہلے لازم ہے کہ ہم جماعت اور فرد کے مابین زیادہ سے زیادہ روابط کا تعین کریں۔ ایک طرف انا پرست ہیں جو فرد کی نشوونما کو ارتقائے حیات کی غایتِ اولیٰ قرار دیتے ہیں۔ اور دوسری طرف ہیگل کے اُس نظریئے کے حامی ہیں جو ریاست کو فرد سے ماورا وجود قرار دیتے ہیں جس کی ذات اور طاقت فرد کے حقوق سے کہیں زیادہ اہم ہے۔ اقبال ان دونوں کے درمیان ایک متوازن نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک آزاد اور مکمل شخصیت کی نشوونما اس معاشرہ کی تہذیب و تمدن سے جس کے ساتھ وہ تعلق رکھتا ہے۔ اخذ و منفعت کئے بغیر ناممکن ہے۔ دوسری طرف جماعت کو اپنے مفاد کے لئے فرد کے حقوق کو ملحوظ رکھنا لازم ہے۔ اسے مناسب ہے کہ وہ اس کی نشوونما میں کم سے کم دخل دے۔ اور وہ بھی اس وقت جب اجتماعی بہبودی اس کا تقاضا کرے۔

جس طرح اقبال نے خودی کی نشوونما کے لئے اصول اور شرائط مقرر کی ہیں۔ اسی طرح جماعتی نظام کی صحیح ترقی اور بہبود کے لئے بھی شرائط اور اصول مقرر کئے ہیں۔

اس کے بعد دو ہی اہم سوال رہ جاتے ہیں۔ کائنات کی ماہیت اور حقیقتِ مطلق، ہم دیکھ چکے ہیں کہ اقبال کے نزدیک خودی کی حیات انا اور ماحول کی باہمی کشمکش پر مشتمل ہے۔ خودی اپنے ماحول پر حملہ کرتی ہے اور ماحول خودی پر۔ اس طرح عالم طبیعی کی حیات خودی کی حیات میں مضمر ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عالم طبیعی موجود بھی ہے اور حقیقی بھی۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ

عالمِ خارجی کی صحیح توضیح کیا ہے۔ اقبال اسے ایک مماثلت کی بنا پر حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جس طرح خودی کا تمکن زمان میں ہے۔ اسی طرح کائنات کا وجود بھی اس میں ہے۔ لیکن زمان صرف خودی ہی کی خصوصیت تصور کرنا چاہیئے۔ اگر یہ درست ہے تو پھر تسلیم کرنا پڑے گا کہ "حیات" بھی ہے جو ہمیشہ رواں اور متغیر ہے۔ یہ کائنات پیہم عمل اور حرکت کی حالت میں ہے۔ اور تمام مظاہرِ حیات کی طرح کائنات بھی آزاد۔ تخلیقی اور ابدی ہے۔ اس لئے کائنات مسلسل ارتقا پذیر ہے۔ اور ہر لحظہ فساد و کون کا مرحلہ طے کرتی ہے۔ یہ برابر ترقی کوشش، خود تکوین اور خود بخود نامی ہے۔

اقبال مطلق خودی کو بھی انا ہی تصور کرتے ہیں۔ لیکن یہ کائنات سے اس طرح علیحدہ نہیں گویا اس میں اور کائنات میں کوئی فاصلہ ہو۔ اور یہ ان معنوں میں ماورائی بھی نہیں جن میں تشبیہی موحدین اسے تصور کرتے ہیں۔ وہ اس لحاظ سے داخلی ہے کہ وہ معین اناؤں کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے۔ بغیر اس کے کہ ان کے تشخص کو محو کرے۔ خودی ہی کی مماثلت کے مطابق مطلق خودی بھی ایک انا کی حامل ہے۔ یعنی اسے اپنے وجود کا شعور ہے۔ لیکن اس کا ادراک ہمارے تجربہ سے بالاتر ہے۔ غرض خودیِ مطلق ماورا بھی ہے اور داخلی بھی۔

اگر ہم اس کے داخلی ہونے پر زور دیں تو اس سے انسانی خودی ملیا میٹ ہو جائے گی۔ جس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم خودی کی حقیقت کو ترک کر دیں جو اقبال کے فلسفہ و افکار کا سنگِ بنیاد ہے۔ اس لئے اقبال مطلق خودی کی ماورائیت کی بجائے اس کی داخلیت پر زور دیتے ہیں۔ ایک طرف اس سے تعینات کے وجود کا اثبات ہوتا ہے اور دوسری طرف انائے مطلق کا تشخص اور خودی آشکار ہوتی ہے۔

غرض حیاتِ انسانی کا کوئی شعبہ نہیں جس میں فلسفۂ اقبال ہماری رہنمائی نہ کرتا ہو۔ یہ احترامِ ذات کی تلقین کرتے ہوئے نوعِ انسان کو جو نمود اور استقلال کی ہوس میں سرگشتہ اور گوناگوں الجھنوں میں گرفتار ہے امید اور شادمانی کا پیغام دیتا ہے۔

"مجھے یقین ہے کہ آپ بھی اس امر سے آشنا ہوں گے کہ نئے آئین کے باعث برصغیر کے مسلمانوں کو ایک نادر موقع ملا ہے جس کے حوالے سے وہ خود کو برصغیر اور مسلم ایشیا میں ایک منظم قوت کے طور پر ابھار سکتے ہیں

اب جب کہ ہم دوسری ملکی ترقی پسند جماعتوں سے تعاون کے لئے تیار ہیں ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ جب ایشیا میں اسلام کا مستقبل بطور سیاسی اور اخلاقی قوت مکمل طور پر اس بات پر انحصار کرتا ہے کہ برصغیر کے مسلمان ایک کانٹے کی صورت متحد ہو کر سامنے آئیں۔"

مکتوب اقبال بنام محمد علی جناح

۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء

اقبال کا نظریۂ انسانِ کامل

ابوسعید نورالدین

انسانِ کامل ایک صوفیانہ نظریہ ہے، جس کی بنیاد "وحدت الوجود" ہے۔ صوفیا کا عقیدہ ہے کہ انسان کی روح ربانی ہے۔ انسان اسی دنیا کے آب و گِل میں رہ کر بہیم مجاہدہ اور ریاضت کے ذریعہ سے ذاتِ خداوندی سے اتحاد و اتصال پیدا کر سکتا ہے۔ یا صوفیانہ اصطلاح میں "مجاہدہ" سے "مکاشفہ" تک پہنچ سکتا ہے۔ یہاں پہنچ کر وہ "انسانِ کامل" کا مرتبہ حاصل کر لیتا ہے، وہ دنیا میں خدا کا نائب اور دنیا کا محافظ ہوتا ہے۔ اس کے وجود سے خدا کی رحمت نازل ہوتی ہے، اس لئے اس کو دنیا کا قطب بھی کہا جاتا ہے ÷

اس نظریہ کی بنیاد یوں تو تیسری صدی ہجری میں بایزید بسطامیؒ اور منصور حلاجؒ کے ذریعہ ہی سے پڑ گئی تھی اور "سُبْحَانِیْ مَا اَعْظَمُ شَانِیْ" اور "اَنَا الْحَقُّ" کہہ کر انہوں نے اس امر کا ثبوت پیش کر دیا تھا کہ انسان بھی روحانی طور سے خدا سے اتحاد و اتصال پیدا کر کے انجام کار اس اعلیٰ مرتبہ تک پہنچ سکتا ہے، جہاں اس کی رضا خداوند تعالیٰ کی رضا بن جاتی ہے۔ لیکن تاریخ تصوفِ اسلام میں انسانِ کامل کی اصطلاح کو سب سے پہلے ساتویں صدی ہجری میں شیخ محی الدین ابنِ عربیؒ نے اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں استعمال کیا ہے۔ ——— اور بعد میں نویں صدی ہجری میں عبدالکریم الجیلیؒ نے اس پر مستقل طور پر بحث کی، اور "انسانِ کامل" کے نام سے ایک بسوط کتاب تصنیف کی ÷

حدیثِ قدسی میں آیا ہے، لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ۔ دوسری ایک حدیث شریف میں آیا ہے: اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰہُ نُوْرِیْ۔ ان احادیث کی رو سے ابنِ عربیؒ کے نزدیک تخلیقِ کائنات کی علت حقیقتِ محمدیہ ہے۔ جس طرح جملہ کائنات میں انسان اشرف اور اکمل مخلوق ہے، اسی طرح آپ جملہ افرادِ انسانی میں اشرف و اکمل ہیں۔ آپ ہی درحقیقت انسانِ کامل ہیں۔ دوسروں کو یہ شرف آپ ہی کے فیض و برکت سے حاصل ہوتا ہے۔ انسانِ کامل حقیقت کا مظہر ہے۔ وہ کائنات کا ایک ایسا خلاصہ ہے جس کی ذات میں خدا کی صفات کاملہ منعکس ہوتی ہیں، اور جس طرح حقیقتِ محمدیہ کائنات کی تخلیقی حقیقت ہے، اسی طرح انسانِ کامل بھی تخلیقِ کائنات کی علت ہے۔ چنانچہ ایک حدیثِ قدسی میں آیا ہے: کُنْتُ کَنْزًا مَخْفِیًّا، فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ۔ ابن عربیؒ کہتے ہیں: "چوں کہ صرف انسانِ کامل ہی حقیقی معنوں میں خدا کو پہچانتا اور محبوب رکھتا ہے، اس لئے انسانِ کامل ہی درحقیقت تخلیقِ کائنات کی علت ہے۔"

صوفیائے کبار کی طرح اقبال نے بھی دنیا کے سامنے "انسانِ کامل" کا نظریہ پیش کیا ہے۔ لیکن چونکہ انہوں نے "وحدت الوجود" کی مخالفت کی ہے اور اس کے برعکس نظریہ "خودی" کو پیش کیا ہے اس لئے "انسانِ کامل" کے نظریہ میں بھی انہوں نے اس قدیم نظریہ سے اختلاف کیا ہے۔ یعنی ان کے نظریہ "انسانِ کامل" کی بنیاد دیگر صوفیائے کبار کی طرح "وحدت الوجود" نہیں بلکہ "خودی" اور محض "خودی" پر ہے ÷

دیگر صوفیا نے جہاں "وحدت الوجود" کی رو سے انسان کا ذاتِ خداوندی سے اتحاد اور اتصال پیدا کر کے "انسانِ کامل" کا نظریہ پیش کیا، وہاں اقبال نے انسان کی ہستی کو خدا کی ہستی سے الگ قائم کیا۔ اس کو عشق و محبت سے مستحکم کر کے "تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ اللّٰہِ" کی رو سے صفاتِ الٰہیہ سے متصف کرنے کی تلقین کی، اور انسانی "خودی" کو ایک خاص لائحہ عمل

کے ماتحت تربیت دے کر "انسانِ کامل" کا نظریہ پیش کیا۔ اس سلسلہ میں اگرچہ دونوں کی منزلِ مقصود ایک ہی ہے۔ لیکن اس منزل تک پہنچنے کے رستے مختلف ہیں۔ صوفیا اپنی ذات کو ذاتِ باری تعالیٰ میں فنا کر کے اس منزل تک پہنچتے ہیں۔ اقبال اپنی ذات کو ذاتِ باری تعالیٰ سے الگ قائم کر کے اس منزل تک پہنچتے ہیں۔

چونکہ اقبال کے نظریۂ "انسانِ کامل" کی تمامتر بنیاد "خودی" پر ہے، اس لئے یہ بتانا لازم ہے کہ انسانِ کامل تک اُن کی روحانی ارتقا کا طریقہ کیا ہے۔ انہوں نے اس بات کو "اسرارِ خودی" میں منظم طریقے سے پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک خودی کی تربیت کے مندرجۂ ذیل تین مراحل ہیں :-

۱۔ **اطاعت :** اطاعت سے مقصود اللہ، اس کے رسولؐ اور احکامِ الٰہی کی اطاعت ہے۔ تربیتِ خودی میں اطاعت ضروری ہے۔ تربیت حاصل ... اطاعت نہ ہو، تو انسان کسی حالت میں کبھی ترقی نہیں کر سکتا۔ اس لئے اقبال نے اطاعت کو تربیتِ خودی کا اوّلیں مرحلہ قرار دیا ہے۔ اطاعت کا صحیح نمونہ دیکھنے کے لئے وہ اونٹ کی مثال پیش کرتے ہیں۔ یہ جانور اپنی طبع میں مطیع، فرمانبردار اور محنت شعار ہوتا ہے۔ شتربان اُسے جدھر چلاتا ہے، بے چون و چرا، صبر و استقلال کے ساتھ اطاعت کرتا ہے۔ انسان کو بھی چاہئے کہ اسی طرح خدا، اس کے رسولؐ اور احکامِ الٰہی کی اطاعت کرے۔ اسلئے کہ اطاعت اور فرماں پذیری ہی سے وہ کمال کے درجہ تک پہنچ سکتا ہے۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں :

توہم از بارِ فرائض سر متاب — برخوری از عِندَہٗ حُسنُ المآب
در اطاعت کوش اے غفلت شعار — می شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرماں پذیری کس شود — آتش ار باشد ز طغیاں خس شود

اور اس لئے آئینِ محمدیؐ کی پابندی کی تلقین کرتے ہیں :

شکوہ سنجِ سختیٔ آئیں مشو — از حدودِ مصطفیٰؐ بیروں مرو

ضبطِ نفس : اس مرحلہ میں وہ اسلام کے ارکانِ خمسہ کی پابندی کو لازمی قرار دے کر ان کے مقاصد اور فوائد بیان کرتے ہیں۔ اسلام کے ارکانِ خمسہ یہ ہیں : (۱) کلمۂ توحید (۲) نماز (۳) روزہ (۴) حج (۵) زکوٰۃ۔

ضبطِ نفس کا پہلا رکن کلمۂ توحید ہے۔ جب تک انسان اس پر ایمان نہ لائے، اس کا نفس ہمیشہ ترساں و لرزاں رہتا ہے، لیکن جو شخص کلمۂ توحید پر ایمان لے آئے، اس کا نفس ہر قسم کے وسوسوں سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔ اس وقت وہ صرف اللہ تعالیٰ ہی کو اپنا خالق و مالک سمجھتا ہے اور دل میں اسی کا خوف رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :

تا عصائے لا الٰہ داری بدست — ہر طلسمِ خوف را خواہی شکست
خوف را در سینۂ اُو راہ نیست — خاطرش مرعوبِ غیر اللہ نیست

انسان کو فطری طور پر اپنے اعزّہ سے محبت ہوتی ہے، اور ان کی محبت بعض اوقات ایسی شدید صورت اختیار کر لیتی ہے کہ وہ فرائضِ دینی کی انجام دہی سے بھی غافل ہو جاتا ہے، لیکن کلمۂ توحید پر جو شخص ایمان رکھتا ہے، وہ "بندِ زن و فرزند سے فارغ" ہو جاتا ہے۔

ہر کہ در اقلیمِ لا آباد شد — فارغ از بندِ زن و اولاد شد
می کند از ما سوا قطعِ نظر — می نہد ساطور بر حلقِ پسر

ضبطِ نفس کا دوسرا رکن نماز ہے۔ قرآن مجید میں آیا ہے : اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنۡهٰی عَنِ الۡفَحۡشَآءِ وَ الۡمُنۡكَرِ۔ اس آیت کی رو سے نماز ضبطِ نفس کے لئے ضروری ہے۔ اس لئے کہ نفس ہمیشہ بُرے کاموں کا حکم دیا کرتا ہے، اور نماز اس سے باز رکھتی ہے۔ نماز کی اسی فضیلت کی بنا پر اس کو حجِ اصغر کہا گیا ہے۔

چنانچہ اقبال کہتے ہیں :-

لا الٰہ باشد صدف، گوہر نماز — قلبِ مسلم را حجِ اصغر نماز
در کفِ مسلم مثالِ خنجر است — قاتلِ فحشا و بغی و منکر است

ضبطِ نفس کا تیسرا رکن روزہ ہے۔ روزہ سے نفس کو فطری طور پر ضعف پہنچتا ہے، اور منہیات اور ناجائز خواہشات سے بچنے کے لئے مفید ہے۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں :-

روزہ بر جوع و عطش شبخوں زند — خیبرِ تن پروری را بشکند

ضبطِ نفس کا چوتھا رکن حج ہے۔ وطن پرستی نفس کی خاص خواہشات میں سے ہے۔ اس کے ترک کا واحد ذریعہ حج ہے۔ یہ مسلمانوں کو ہجرت سکھاتا ہے، اور یہ ایک ایسا فریضہ ہے جس کی بدولت سال میں ایک خاص مرکز پر مسلمانوں کو یکجا جمع ہونے کا موقع ملتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :-

مومناں را فطرت افروز است حج — ہجرت آموز و وطن سوز است حج

طاعتے سرمایۂ جمعیتے ربطِ اوراق کتب بلمتے

ضبطِ نفس کا پانچواں رکن زکوٰۃ ہے۔ حُبِّ مال و حُبِّ دولت نفسانی خواہشات کا تقاضا ہے۔ اس سلسلہ میں ضبطِ نفس کا واحد طریقہ زکوٰۃ ہے۔ اس کے علاوہ زکوٰۃ سے اُخوت و مساوات کا جذبہ بھی پیدا ہوتا ہے اور مال میں برکت بھی ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:۔

حُبِّ دولت را فنا ساز د زکوٰۃ ہم مساوات آشنا ساز د زکوٰۃ
دل ز حَتّٰی تُنْفِقُوْا محکم کند زر فزاید، الفتِ زر کم کند

الغرض یہ ہیں اسلام کے ارکانِ خمسہ، جن پر انسان کاربند ہو کر ضبطِ نفس، یعنی حصولِ کمال کا دوسرا مرحلہ طے کر سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں:۔

این ہمہ اسبابِ استحکام تست پختہ محکم اگر اسلام تست

نیابتِ الٰہی:۔ اس مرحلہ پر پہنچنے کے بعد انسان خَلِیْفَۃُ اللّٰہِ فِی الْاَرْضِ ہونے کا مستحق ہو جاتا ہے، اور اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً کی صداقت کا صحیح معنی میں احساس کر سکتا ہے جو شخص نیابتِ الٰہی اور خَلِیْفَۃُ اللّٰہِ فِی الْاَرْضِ ہونے کا مستحق ٹھہرتا ہے، وہی انسانِ کامل ہے۔

انسانِ کامل کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ یہ انسان کے روحانی ارتقا کا خلاصہ ہے۔ "حیات" یا "خودی" مدتوں تک مسلسل رو بہ ترقی رہتی ہے۔ تو کہیں جا کر ایک انسان کامل ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:۔

عمرہا در کعبہ و بتخانہ می نالد حیات تا ز بزمِ عشق یک دانائے راز آید بروں

اس "دانائے راز" کا ظہور حقیقتِ محمدیہ کی صورت میں ہو چکا ہے۔ آپ ہی "دانائے راز" اور "انسانِ کامل" ہیں۔ اقبال کہتے ہیں:۔

شعلہ ہائے او صد ابراہیم سوخت تا چراغِ یک محمدؐ بر فروخت

لیکن آپ خاتم الانبیاء ہیں۔ آپ کے بعد اور کوئی نبی نہیں ہوگا۔ اس لئے اقبال بھی صوفیا کی طرح ایک دوسرے انسانِ کامل کے قائل ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ پروفیسر نکلسن کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ "انسانِ کامل کے بغیر دنیا میں امن و امان قائم نہیں ہو سکتا۔ لیگیں، پنچایتیں اس مقصد کے لئے قطعی ناکافی ہیں۔ آئے دن اس قسم کی لیگیں اور پنچایتیں برابر ناکام ثابت ہو رہی ہیں"۔

انسانِ کامل کی پیدائش سے قبل انسانیت کے لئے جسمانی اور روحانی حیثیتوں سے مدارجِ ارتقا کا طے کرنا شرط ہے۔ وہ ابھی ہمارے لئے ایک نصب العین ہے۔ اس زمانہ میں خارج میں اس کا کہیں وجود نہیں۔ البتہ انسانیت کے تدریجی ارتقا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مستقبل میں ایک ایسی قوم پیدا ہوگی، جس کے افراد کم و بیش ایسے یکتا ہوں گے کہ وہ انسانِ کامل ان ہی میں پیدا ہوگا۔ چنانچہ وہ اس کے ظہور کے شدت سے متمنی ہوتے ہیں:۔

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
باز در عالم بیار ایامِ صلح جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح

قرآن مجید میں آیا ہے "لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ"۔ اس کی رو سے انسان آنحضرت صلعم کی ذاتِ بابرکت کو نمونہ قرار دے کر انسانِ کامل بننے کی کوشش کر سکتا ہے۔ اقبال کے عقیدے کے مطابق انسان کے اندر نائبِ الٰہی بننے کی صلاحیت بدستور موجود ہے۔ اس کی بیّن دلیل خدا کا قول:۔ "اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً" ہے۔

انسانِ کامل دنیا میں خدا کا حقیقی حکمراں ہوگا۔ وہ اپنی فطرت کے خزانے سے دوسروں کو "دولتِ حیات" بخشے گا۔ انسان ارتقا کے مدارج جس قدر طے کرتا جائے گا، اسی قدر وہ اس سے قریب تر ہوتا جائے گا، اور جس قدر اس کی طرف بڑھتا جائے گا، اسی قدر وہ کمال کے درجہ تک پہنچتا جائے گا۔

'انسانِ کامل' کامل ترین خودی ہے۔ انسانیت کے ارتقائی مدارج میں جس قدر مشکلیں اور صعوبتیں پیش آئیں، وہ صرف اسی نصب العین کے حصول کی خاطر گوارا ہو سکتی ہیں۔ انسان کامل دراصل موجودہ انسان کی جسمانی اور روحانی معراجِ کمال ہوگا۔ اس میں زندگی کی متضاد قوتیں ہم آہنگ ہو جائیں گی اور اس کے اندر قوت اور علم اپنے انتہائی مدارج کے ساتھ موجود ہوگا۔ وہ انسانِ کامل تمام کائنات پر حاوی ہوگا۔ اقبال کے الفاظ میں ؏

مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

مولانا رومیؒ نے اپنی شہرۂ آفاق مثنوی میں آنحضرت صلعم کی حیاتِ طیبہ کا ایک واقعہ نہایت دلپذیر پیرایہ میں بیان کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ انسان

کامل کائنات میں گم نہیں ہو سکتا، بلکہ خود کائنات اس کے اندر گم ہو جاتی ہے۔ آنحضرت صلعم کی رضاعی ماں حلیمہ سعدیہؓ ایک دن آپ کے ایامِ طفولیت میں آپ کو لیکر بیابان کی طرف گئی ہوئی تھیں، یکایک آپ گم ہو گئے۔ وہ آپ کو نہ پا کر بہت پریشان ہوئیں اور آپ کی تلاش میں ادھر اُدھر دوڑیں، لیکن غیب سے یہ تسلی بخش ندا آئی:۔

غم مخور، بادہ نگردد اُز تو
بلکہ عالم بادہ گردد اندر او

اقبال کہتے ہیں کہ میں، انسانِ کامل کے متعلق اس سے بڑھ کر کہتا ہوں:۔

در رضایش مرضیِ حق گم شود　　　این سخن کے باور مردم شود

انسانِ کامل کے اندر وہ قوت موجود ہے جس کی رو سے وہ نہ صرف کائنات کو اپنے اندر جذب کرتا ہے، بلکہ خود خدا کو بھی اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اسی لئے وہ کہتے ہیں:۔

مسلم استی، دل باقلیمے مبند　　　گم مشو اندر جہانِ چون و چند
می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم　　　در دلِ او یاوہ گردد شام و روم
دل بدست آور کہ در پہنائے دل　　　می شود گم این سرائے آب و گل

انسانِ کامل کی ہمہ گیر فطرت کے متعلق انہوں نے "مردِ مسلمان" کے عنوان سے "ضربِ کلیم" میں ایک پُرزور نظم لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو:۔

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن　　　گفتار میں، کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت　　　یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

وغیرہ وغیرہ

اس سلسلہ میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اقبال اپنے کلام میں عموماً انسانِ کامل کے لئے مختلف اصطلاحات استعمال کرتے ہیں۔ جیسے مردِ مومن، مردِ مسلمان، مردِ خدا، مردِ حق، مردِ حُر، بندۂ مومن، مومنِ جانباز، مردِ کامل، قلندر، فقیر وغیرہ۔ ان سب کا مفہوم ان کے نزدیک ایک ہی ہے، یعنی انسانِ کامل۔

"یہ بہت ضروری ہے کہ برصغیر میں اور برصغیر سے باہر تمام دنیا پہ یہ واضح کر دیا جائے کہ برصغیر میں صرف معاشی مسئلہ ہی تمام مسائل کا حل نہیں۔ ثقافتی اور تہذیبی نقطۂ نظر سے مسلمانوں کے تہذیبی اور ثقافتی مسائل کا حل بھی بہت اہمیت رکھتا ہے۔ تہذیبی مسئلہ کسی بھی صورت میں معاشی مسئلے سے کم اہمیت کا حامل نہیں ہے"

مکتوب اقبال: بنام محمد علی جناح

۲۰ مارچ ۳۷ء

احترامِ آدمی

شاہ عبدالغفور

اقوامِ عالم کے عروج و زوال کی ذمہ دار خود ان کی خوبیاں اور خرابیاں ہوتی ہیں اور ان خوبیوں کا پیمانہ ان کا اپنا معاشرہ اور اس کے افراد جب معاشرہ کے افراد میں آدمیت یعنی انسانیت نہ ہو وہ بہت جلد اپنی موت آپ مر جاتا ہے۔

"انسانیت" درحقیقت انسانی تہذیب و تمدن کا ہی دوسرا نام ہے۔ اس میں، وقت کے ساتھ ساتھ ماحول کے مطابق بتدریج ترقی ہوتی رہتی ہے اور اسی سے اقدارِ حیات انسانی کی وسعت، بلندی اور گہرائی کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ چنانچہ آج جس حد تک حیاتِ انسانی کے اصل مقصد اور دیگر اقدارِ حیات کی بابت اقوامِ عالم کے تصورات مختلف ہیں اسی لحاظ سے مختلف ممالک میں "آدمیت" اور "احترامِ آدمیت" کی نوعیت اور ان کے معیاروں میں بھی اختلافات ہیں۔

بنابریں یہ پتہ لگانے کے لئے کہ بلند ترین معیارِ انسانیت کیا ہے عقل کے پاس ایک ہی پیمانہ رہ جاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جو قوم ملک یا مذہب، آدمی کا مقام جتنا بلند پیش کرے اس کے یہاں "آدمیت" کا مقام بھی اتنا ہی بلند و برتر ہوگا۔

ممکن ہے بعض لوگ ایسے معیار کو "مثالی" یا "نظری" کہہ کر ناقابلِ عمل قرار دیں مگر یہ بھی ایک مغالطہ ہی ہوگا جس میں اکثر وہی مبتلا ہوتے ہیں جن کا کوئی معیار نہیں ہوتا کیونکہ نصب العین کے بغیر کسی شعبۂ حیات میں حرکت پیدا نہیں ہو سکتی۔ انسان ہمیشہ کسی نصب العین ہی کی طرف قدم اٹھاتا ہے۔ اس لئے اگر "آدمی" کا کوئی اعلیٰ تصور سامنے نہ ہو تو "آدمیت" کا بھی کوئی معیار نہ ہوگا۔ نہ دنیا میں "احترامِ آدمیت" کا نشان باقی رہے گا۔ کسی معاشرے کے افراد اخلاق اور انسانیت کی حفاظت و ترقی کے لئے کوئی قدم اٹھانا ضروری سمجھیں گے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ دنیا میں آدمی تو ہوں گے لیکن آدمیت یکسر ختم ہو جائے گی۔

یہی وجہ ہے کہ بلند نظر مصلح ہمیشہ آدمیت پر زور دیتے رہے ہیں۔ چنانچہ صوفیائے کرام کا موضوع ہی شرفِ آدم ہے یعنی انسان حقیقی معنوں میں اشرف المخلوقات ثابت ہو اور اس مقام کو پالے جو اس کے خالق کے ذہن میں اس کو تخلیق کرتے وقت موجود تھا۔ اور جس کی بنا پر اس نے ملائکہ کو حکم دیا کہ وہ آدم کو سجدہ کریں۔ بہ الفاظ دیگر انسان کا منصب خلیفۃ اللہ فی الارض کا ہے اور اسی مطلب کو پالینے میں آدمیت مضمر ہے۔ لہٰذا اقبالؔ جیسے مفکر کو جو حکیمِ ملت ہی نہیں بلکہ حکیمِ نوعِ انسان ہیں آدمی و آدمیت پر زور دینا لازم تھا اور ہمیں اس سلسلے میں مایوسی نہیں ہوتی کیونکہ اقبالؔ کا موضوع تمام تر یہی ہے وہ انسان کو خلیفۃ اللہ ہونے کا پورا پورا احساس دلانا چاہتا ہے تاکہ وہ اس مقامِ بلند تک پہنچ جائے۔ اقبالؔ کی بہترین تمنا اس کی امید، اس کی دعا اس کے سوا اور کچھ نہیں ؎

فروغِ مشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیرِ او گردوں شود روزے

اسی لئے جب وہ "آدمی" کو "انسان" نہیں پاتا تو اسے بہت رنج ہوتا ہے اور وہ پکار اٹھتا ہے کہ:

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے

اب اس شعر پر غور کیجیے:

آدمیت احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی

شعر کی بلاغت دو نکتوں کی طرف ذہن کو راجع کرتی ہے:

۱۔ تہذیب و تمدنِ آدم کی اصل "احترامِ آدمی" ہے نہ کہ وہ نظام اور منصوبے جو آدمی اور آدمیت دونوں کو تباہ و برباد کر دیں اور یہ اندیشۂ ملائک کہ انسان زمین پر فساد برپا کرے گا اور خون بہانے کا موجب بنے گا، ایک طرح صحیح ثابت ہو جائے۔

۲۔ "مقامِ آدمی" سے مراد رفعتِ انسانی اور اس کا سچا عرفان ہے، اور جو اس مقام سے بے خبر ہے اس پر "انسانِ مہذب" کی اصطلاح عائد نہیں ہوتی اور وہ بہائم سے کسی طرح ممیز نہیں۔ مصرعِ اول میں "تہذیب و انسانیت" کی بالکل صحیح اور جامع تعریف کی گئی ہے یعنی آدمیت تہذیب ہے اور تہذیب ہی آدمیت ہے۔ جہاں "احترامِ آدمی" نہ ہو وہاں کسی تہذیب کا وجود میں آنا محلِ نظر ہے یا یوں کہیے کہ جس تہذیب و تمدن میں آدمی دوسرے آدمی کی عزت کرنے کے بجائے اسے "شکار" کرتا ہو ــ خواہ کسی بھی اسلوب سے ــ تو وہ تہذیب نہیں ــ

اسلام نے "آدمی" کو جو درجۂ شرف عطا کیا ہے اس کی رفعت و پاکیزگی اس طرح بیان ہوئی ہے ثم سواہ ونفخ فیہ من روحہ (۳۲-۹) ("پھر اسے ٹھیک ٹھیک بنایا اور اپنی روح میں سے اس کے اندر پھونکی") نیز ولقد کرمنا بنی آدم ... (۱۷-۷۰) ("اور ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی اور ان کو خشکی اور تری میں سواری عطا کی اور پاکیزہ چیزوں سے رزق دیا اور اپنی مخلوقات میں سے اکثر پر انہیں بزرگی عطا کی") ایک اور جگہ یوں ارشاد ہوا لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ("بلاشبہ ہم نے انسان کو بہترین تقویم (انداز) پر پیدا کیا")۔ غرض اس قسم کے بہت سی قرآنی آیات، نیز ارشاداتِ نبوی انسان کی خلقی عظمت و بزرگی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ دوسرے ادیان میں انسان کا مقام کیا رکھا گیا ہے اس کا تقابلی مطالعہ بتا سکتا ہے کہ حقیقت میں انسان کو شرفِ اولیٰ کس دین نے بخشا۔

اسی ضمن میں اگر "آدم و آدمیت" کے موضوع کو دیگر اسلامی نظریات کی روشنی میں بھی دیکھا جائے تو کئی اہم نکات سامنے آتے ہیں۔ میں یہاں چند پر روشنی ڈالتا ہوں۔

(۱) آدم کائنات میں خالقِ ارض و سماوات کا خلیفہ یا نائب ہے اور اسی لحاظ سے وہ صفاتِ باری کا بھی مظہرِ کامل ہے۔ فولائے النائب کالمنوب۔

(۲) وہ جب نائب بنا تو حکمرانی سے بھی متصف ہوا۔ حکمرانی سے مراد تسخیرِ قوائے فطرت ہیں یعنی وہ سب چیزیں جو زمین اور آسمان میں ہیں، اس کی دسترس میں دے دی گئیں۔ بشرطیکہ وہ اللہ کی ان نشانیوں کو پہچانے، جس کی بار بار تاکید کی گئی ہے۔ اور ان کی تسخیر کے لیے سعی بھی کرے۔ اگر اس نے تسخیر کے لئے ستاروں تک کمند ڈالنے کا اہتمام نہ کیا تو شرفِ انسانیت سے محروم رہے گا اور حشرات کی طرح اسفل کی طرف ہی راجع رہے گا۔ جس کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ انسان نوامیسِ فطرت سے ڈرتا رہے اور ڈرنے کے باعث پرستش کرنے پر مجبور رہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تاریخِ عالم میں بہت سی مہذب و غیر مہذب پہلی امتوں کا یہی احوال رہا اور اب بھی ہے۔ مگر یہ سب باتیں منشائے خلقِ آدم کے خلاف ہیں

اس لئے مالک حقیقی سے بغاوت کے بھی مترادف ۔

(۳) لیکن نیابت اور امکانِ تسخیر کے باوجود "آدم" اپنے مالک حقیقی کا محکوم و بندہ ہی رہتا ہے اور وہ کسی اور شے کے سامنے سرِ عبودیت خم نہیں کر سکتا ورنہ وہ شرف کے مقام سے گر جائے گا۔ کیونکہ جب عالمِ امکاں میں ہر شے اس کی گرفت میں دے دی گئی تو وہ سب اس کی غلام و خادم ہو گئیں۔ ظاہر ہے کہ محکوم کے سامنے عجز و عبودیت کے کوئی معنی ہی نہیں۔

ما سوا اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیش فرعونے سرش افگندہ نیست

یہاں عبادت و پرستش اور "اطاعت اولی الامر" میں فرق ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ اس نکتہ کو بھی قرآن نے یوں حل کیا ہے:

اطیعوا اللہ و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم (اطاعت کرو اللہ کی اور اس کے رسولؐ کی اور ان کی بھی جو تم میں صاحب حکم ہوں) چنانچہ والدین، اساتذہ، علماء، مشائخ، حکام، مملکت، قاضی عدالت، پیش امام (نماز) کی اطاعت بھی ہماری منضبط زندگی کا جزو قرار پائی۔ کیونکہ یہ سب اولی الامر میں شمار ہوتے ہیں۔

(۴) اسلام نے انسان کو کائنات پر نیابتہً حکمرانی کے حقوق اور اس کی استعداد عطا کرنے کے بعد یہ بھی کیا کہ اس کی بے راہ روی کا انسداد کیا، راہِ عدل سے ہٹ جانے کے رجحانات کو بھی روکا اور ایسے قدغن لگائے کہ وہ فساد فی الارض اور خوں ریزی سے بچ سکے۔ یہ اسی طرح ممکن ہے کہ آدم "احترام انسانیت" میں کوتاہی نہ کرے اور معاشرہ میں زیادہ سے زیادہ خوبیاں برقرار رکھے۔ اس کے لئے حقوق العباد کی تعیین کی گئی، اور بالوضاحت کی گئی تاکہ انسان اپنے حدود سے آگے نہ بڑھ سکے اور ان حقوق کی حفاظت و پابندی کو "احترام آدمی" کی صحیح ترین تعبیر بھی قرار دیا گیا۔ اسی میں "مقامِ آدم" کی وضاحت بھی مضمر ہے۔

اسی طرح حقوق اللہ میں حقوق العباد اور ذاتی حقوق کے مجموعہ کو ایک اصطلاحی نام دیا گیا "شریعت" اور یہ شریعت یا منہاج، اپنی جگہ ایک عدیم النظیر شے ہے اس پر عمل کرنے سے انسانیت کو جتنا فائدہ پہنچ سکتا ہے اور کسی شریعت پر عمل کرنے سے ممکن نہیں۔ کیونکہ کسی بھی دوسری شریعت میں حقوق انسانی کی اتنی مکمل تعیین و تصریح موجود نہیں جو فطرت انسانی کا اس طرح احاطہ کرتی ہو اور زمانہ کے ساتھ ساتھ چل بھی سکے۔

(۵) اصلاح عمل کا موثر ترین ذریعہ عقیدہ یا ایمان ہے

اسلام نے جسمانی موت کے بعد تسلسل حیات (حیات بعد الممات) یوم قیامت، حساب کتاب اور جزا و سزا کا تصور ہمیں دیا اور اسے جزوِ ایمان قرار دیا، کیونکہ اگر انسان کے ذہن میں یہ عقیدہ جاگزیں ہو جائے کہ نہ اس دنیا کا کوئی قادر و مالک ہے، نہ حاکم مطلق، نہ مرنے کے بعد ہماری بداعمالیوں کا کوئی محاسبہ ہوگا، نہ کوئی جزا ہے، نہ سزا ـــ تو دنیا برائیوں کا گھر بن جائے گی اور اصلاح مقاصد کے لئے ایسی کوئی تدبیر باقی نہ رہے گی جو انسان کو برائی یا بدی سے روک سکے۔ خصوصاً ان برائیوں کے ارتکاب سے جو معاشرۂ انسانی میں قانون اور حکومت کی نظروں سے بچ کر کی جاتی ہیں اور ان پر سوائے اپنے نفس کے پہرے کے اور کوئی چیز نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے "اصلاح نفس" اور سلامتِ قلب پر زیادہ زور دیا ہے۔ قرآن نے سمجھایا ہے:-

قد افلح من زکّٰها وقد خاب من دسّٰها.

(بے شک اس نے فلاح پائی جس نے اسے (نفس یا قلب) کو صاف کیا اور برباد ہو گیا جس نے اسے بگاڑا) یہی ایک اور جگہ فرمایا:

الیوم لا مال ولا بنون الا من اتی اللہ بقلب سلیم۔ وغیرہ

(اور وہ دن جب اولاد اور دولت کام نہ آئے گی سوائے اس کے جو اللہ کے پاس قلب سلیم لے کر آیا) ـــ مگر اسلام عمل سے مراد عمل صالح ہی لیتا ہے اور اقبال نے بھی جہاں "عمل" کی تلقین کی ہے

وہ بھی عمل صالح ہی ہے۔ جب مطمحِ نظر منشائے الٰہی کو پانا ہے تو
عملِ صالح شرطِ اوّل ٹھہری۔ اور اس لئے اللہ اور آخرت سے رشتہ
منقطع نہیں کیا جا سکتا۔

"عملِ صالح" کا نتیجہ "عروجِ آدم" ہے، یعنی مادّی، ذہنی
اخلاقی اور روحانی علو۔ اسی لئے اسلام میں "عروجِ آدم" کا
تصور دنیا کے دیگر نظریات کے مقابلہ پر ممتاز و ارفع ہے ؎

"عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی پہنچ اللہ تک ہے ؎

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفےٰ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

یعنی جو قوم حق تعالیٰ کو "اصل وجود" نہ مانتی ہو اور جو اس بات کی
قائل نہ ہو کہ انسان خدا تک پہنچ سکتا ہے، اس کا تصورِ "مقامِ آدم"
بھی ناقص ہوگا۔ اور ہمارے نصب العین سے پست تر۔ کیونکہ
جس رفعت کا تعلق "اصل وجود" سے نہ ہوگا وہ نہ تو رفعت
ہوگی نہ بلندی بلکہ صرف جست و خیز ہوگی! یعنی یہ روشنیٔ طبع
حقیقت میں "بلا" ثابت ہوگی یا سیمیا کی سی ایک نمود بن کر ختم ہو جائے گی۔
جیسا کہ اس دور کے انسان کو اس کا آج کا تجربہ بتا رہا ہے اور
وہ باوجود صعود و ترقی کے اپنی روح کو ناآسودہ پاتا ہے اور
نہیں جانتا کہ کدھر جائے اور راحتِ روح کس طرح پائے؟۔

(۸) قرآن نے ان اوصاف سے متصف انسان کو ہی "آدم"
کہا ہے۔ جو ایسے نہیں ہیں انہیں بہائم اور چوپایوں سے، بلکہ
ان سے بھی کمتر اور گمکردہ راہ قرار دیا ہے۔ خلافت فی الارض
اور نیابتِ الٰہی کا متصف ایسا ہی "قرآنی آدم" ہے۔ اس گروہ میں
میں انبیاء، اولیاء، صادقین، اور صالحین نظر آتے ہیں، اور کبھی یہ
بھی ہوا ہے کہ ان کے ہاتھوں میں حکومت و اقتدار کی باگیں بھی
دے دی گئیں اور کبھی نہیں بھی دی گئیں مگر دولتِ عشق سے
ان کے قلوب ہمیشہ مالا مال رہے۔ اس کو "عشقِ حق" بھی کہا گیا
ہے اسی عشق نے "دشمنِ حق" قوتوں سے جنگ و پیکار کی ہے۔
حق و باطل کی یہ جنگ تو ازل سے ہی چلی آ رہی ہے کیونکہ چراغِ مصطفوی
سے شرارِ بولہبی ہمیشہ ہی ستیزہ کار رہا ہے۔ آدم کے یہ دشمن
صرف خارجی ہی نہیں ہوتے، داخلی بھی ہوتے ہیں یعنی نفس و قلب
کے رذائل و ذمائم۔ مجاہدہ ان سرکش قوتوں پر غالب آتا ہے
اور مردِ حق اور مردِ مومن وہی کہلاتا ہے جس کی زندگی عمل و پیکار
کی زندگی ہو۔ عمل سے مراد عملِ صالح اور پیکار سے مدعا باطل سے
مقابلہ ہے۔

"میلادِ آدم" کے ذیل میں اقبال نے "پیامِ مشرق" میں
"قرآنی آدم" کی جو صراحت کی ہے وہ وہی اوصاف ہیں جن کا
اوپر ذکر بھی آیا ہے یعنی وہ لوگ نہیں جو منشاء و رضائے الٰہی سے
روگرداں ہوں بلکہ وہ جو سعید روحیں کہلائی جا سکیں، جو صلحا
گردانے جا سکیں، یعنی وہ جو اپنی ذات کو پسِ پشت ڈال کر
حبِّ آدم کی مے سے سرشار ہوں اور شرف و بقائے نوعِ انسان
کے لئے کوشاں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے، خودشکنے، خودنگرے پیدا شد
خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل
حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بہ آغوشِ حیات
چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

یہاں "خونیں جگرے" عاشقِ حق ہے، جو مجبور بھی ہے اور
مختار بھی، خود ہی جمال ہے اور خود ہی مبصرِ جمال بھی۔ اسے کائنات

کے مخفی اسرار آشکار کرنے کی صلاحیت بھی دی گئی ہے اور نیابتِ الٰہی کے مقام پر بھی سرفراز کیا گیا ہے غرض اس میں ایک ایسی شانِ محبوبیت ہے جو اسے صرف "عشقِ حق" کی بدولت ہی حاصل ہوتی ہے اور وہ اس مقام تک پہنچ سکتا ہے جہاں فرشتوں کے بھی بال و پر جلتے ہیں۔ اس کی کیفیت جاننے کے لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان، حدیث "لی مع اللہ" پر غور فرمائیں۔

اقبال کے مرشدِ معنوی، مولانائے رومؒ فرماتے ہیں:

بزیرِ کنگرهٔ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اور خود اقبال نے بھی اس خیال کو یوں دہرایا،

در دشت جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

یہ ہمت مردانِ حق ہی میں ہوتی ہے، گو وہ ہوتے ہیں عام انسان ہی، مگر بشریتِ عام سے کس قدر فائق اور ارفع، مگر یہ اس مقام تک جہاد بالنفس کے بعد ہی پہنچ سکتے ہیں۔

(۸) اسلام نے "آدم" اور "آدمیت" کا اعلیٰ معیار (خواہ وہ ظاہری ہو یا باطنی) کیا قرار دیا ہے؟ اس کو جاننے سے قبل یہ معلوم کرنا بڑا ضروری ہے کہ انسانیت کا شرف کن اوصاف میں مضمر ہے۔ انسان کی عزت و عظمت، صلاحیت و استعداد، اختیارات و فعالیت، شانِ نیابت، شانِ محبوبی اور اس کا عروج و انتہا۔ قربِ الٰہی۔ ان سب صفات کا عطر اور خلاصہ ہیں، انہیں کو اقبال نے لفظ "خودی" میں سمو لیا ہے، صوفیا اسے "انا" سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن اس خودی یا انا کے ساتھ لاہوت اور ناسوت کے ڈانڈے کچھ اس طرح ملے ہوئے ہیں کہ ابتدا اور انتہا کا پتہ چلانا مشکل ہو جاتا ہے۔

غرض اسلام کا تصورِ احترامِ آدمی دوسرے معنوں میں حبِ خلق ہی ہے۔ اور اسی وجہ سے اس نظریہ کے حامی خلق کو "عیال اللہ" بھی کہتے ہیں اور ان سے محبت کرنا قربِ الٰہی کا وسیلہ جانتے ہیں، جغرافیائی فصل، رنگ و نسل کے امتیاز اور زبان قوم وطن کی پرستش سے وہ نفور ہوتے ہیں اور عالمگیر اخوت و مودت کے پیامی بن جاتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھیں تو اسلام نے شرفِ آدم کو اتنا بلند کر دیا ہے کہ دوسرے ادیان میں اس تصور کا شائبہ بھی نہیں پایا جاتا، مگر ضرورت اس پر صحیح عمل کی ہے اور یہی اقبال کی دعوت ہے کیونکہ اس میں دنیا کی موجودہ مشکلات کا واحد حل نظر آتا ہے۔

"زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو مردہ ہو جاتی ہے۔ ہاں تراکیب کے وضع کرنے میں مذاقِ سلیم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہیئے۔"

مکتوب اقبال بنام سردار عبدالرب خاں نشتر

۱۹ اگست ۱۹۲۳ء

اقبال کا نظریہ حرکت

عبدالرحمان فگار

کائنات کی آفرینش کا راز، انسان کی تخلیق کا مقصد اور اس وسیع کائنات میں انسان کا مقام، یہ ایسے سوالات ہیں جن کا حل تلاش کرنے میں انسانی فہم آج تک سرگرداں ہے اور یہی سوالات فلسفہ کی بنیاد ہیں۔ جس طرح تقریباً تمام علوم کا سرچشمہ یونان ہے اسی طرح ان مسائل پر فلسفیانہ تحقیق و جستجو کی ابتدا بھی یونان ہی سے ہوئی۔

چھٹی صدی قبلِ مسیح کا فلسفی اینکسی مینڈر غالباً پہلا شخص ہے جس نے ایک لامتناہی حرکت کو کائنات کے وجود کا سبب قرار دیا۔ پانچویں صدی قبل مسیح کے مفکرین ایمپی دوکلیز، ہراکلیٹس اور اناکساگورس نے بھی قانونِ حرکت کو کائنات کے وجود کا سبب بتایا اور ذہن کو طبیعی تبدیلیوں کا موجب ٹھہرایا۔ ان کے نزدیک ذہن حرکت کا سبب اور تمام تخلیق اور کائناتی حرکت کا موجب ہے۔ ان کے بعد لیوسیپس اور دیمو قراطیس نے نظریۂ جوہر پیش کیا۔ دیمو قراطیس ایک خالص مادی مفکر تھا جس نے نظریۂ حرکت کو سائنٹفک بنیادوں پر استوار کیا۔ اس کے نظریہ کی رو سے کائنات جوہروں کا مجموعہ ہے حتیٰ کہ روح بھی جوہروں سے مل کر بنی ہے اور ذہن ایک طبیعی عمل کا نتیجہ ہے۔ کائنات میں کوئی مقصد یا ارادہ کارفرما نہیں ہے۔

ہرکلیدس (۳۸۸ تا ۳۱۵ ق.م) نے سب سے پہلے یہ دریافت کیا کہ زہرہ اور عطارد سورج کے اطراف گردش کرتے ہیں اور زمین اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔

ارسطو (۳۸۴ تا ۳۲۲ ق م) بھی حرکت کے نظریہ کا قائل تھا مگر اُس کے نزدیک حرکت کا موجب ایک غیر متحرک علتِ اُولیٰ (خدا) ہے۔ ارسطو کے طبیعی نظریات سولھویں صدی عیسوی تک ناقابلِ انکار حقیقت کے طور پر تسلیم کئے جاتے رہے لیکن بعد میں جدید سائنس نے ان نظریات کو ناقابلِ تسلیم قرار دیا۔

سترھویں صدی عیسوی میں جدید سائنس کی بنیاد پڑی۔ اگرچہ اس کی ابتدا کوپرنیکس ہی کے زمانہ سے ہو چکی تھی۔ سترھویں صدی میں گلیلیو (۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲ء) نیوٹن (۱۶۴۲ تا ۱۷۲۷ء) اور کیپلر (۱۵۷۱ تا ۱۶۳۰ء) کی تحقیقات اور انکشافات نے قدیم سائنس، خصوصاً ارسطو کی طبیعات کو ناقابلِ فہم بلکہ تقریباً مہمل ٹھہرایا۔ گلیلیو اور نیوٹن کے نظریات نے حرکت کے قدیم تصور کو یکسر بدل دیا۔ نیوٹن کا "پہلا اصولِ حرکت" قدیم سائنس سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔ اس سے پہلے حرکت کے موجب بیرونی عوامل کو غیر مادی یا مابعد الطبیعاتی حیثیت کا حامل سمجھا جاتا تھا لیکن جدید سائنس نے ایسے کسی غیر مادی عوامل کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی کائنات میں انسان کے مقام اور اُس کی اہمیت کے بارے میں تصورات بھی بدل گئے۔ اس وسیع کائنات میں کرۂ ارض ایک حقیر ذرہ سے

زیادہ اہمیت نہیں رکھتا اور زمین پر انسان کے وجود کا کائناتی نظام سے کوئی تعلق نہیں رہا۔ جب کائنات کی آفرینش کے پیچھے کوئی ارادہ کار فرما نہیں ہے تو اس میں انسان کے وجود کی کیا اہمیت رہی۔

جدید مادّیت کے نزدیک کائنات ایک وسیع میکانی نظام ہے جس کی بنیاد اصولِ حرکت پر ہے۔ زندگی دورِ ارتقا کا ایک حادثہ ہے۔ ایک اتفاقی واقعہ جس کے دوران مادّہ میں شعور پیدا ہو گیا۔ مادّہ ہی ایک بنیادی حقیقت ہے اور زندگی کے تمام مظاہر اسی بنیادی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ مادّہ اصولِ حرکت اور اصولِ سلسلۂ اسباب کا پابند ہے انسان کی زندگی اور اس کی ہر حرکت اسی قانون پر مبنی ہے۔

سترھویں صدی کا اہم ترین عمرانی مفکر ہابس (۱۵۸۸ تا ۱۶۷۹ء) ہے جس نے گلیلیو کے نظریات پر عمرانی فلسفہ کو تشکیل دینے کی کوشش کی اور اصولِ حرکت پر ایک مکمل سیاسی نظام پیش کیا۔ ہابس کے نزدیک معاشرہ نامیاتی نہیں بلکہ ایک میکانی نظام ہے جس کا وجود قانونِ حرکت پر ہے۔ انسانی زندگی کی بقا اور تسلسل کا دار و مدار کسی مقصد پر نہیں بلکہ ایک سلسلۂ اسباب پر ہے اور یہ سلسلۂ اسباب ایک نفسیاتی میکانی نظام ہے۔ انسان میں احساس و شعور ہے مگر یہ بھی ذرات کی حرکت کا دوسرا نام ہے۔ ہر ذہنی حادثہ (EVENT) اور ہر انسانی عمل ذرات کے انتقال، ترتیب و بے ترتیبی اور حرکت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور اس حرکت کے پس پردہ تحفظِ ذات کا جبلی مقصد کارفرما ہوتا ہے۔

ان بنیادوں پر ہابس نے وہ سیاسی نظریہ پیش کیا جو منطقی حیثیت سے تو معقول ہے مگر اس کے نتائج بڑے خوفناک ہیں۔ اس منطقی ترتیب و یکسانیت کے باوجود ہابس نفسیات اور طبیعات کو ہم آہنگ کرنے اور مادّہ و شعور کو یکجا قرار دینے میں ناکام رہا۔

مادّی مفکرین کے لئے یہی سب سے بڑی دشواری تھی۔ سترھویں صدی کے عظیم مفکر ڈیکارٹ نے اس معمہ کا حل پیش کرنے کی کوشش کی اور مادّہ و شعور کی دوئی کا تصور پیش کیا مگر زندگی کی یہ گتھی پھر بھی سلجھ نہ سکی۔

فلسفۂ مادّیت کے نزدیک کائنات کے پیچھے کوئی ارادہ کارفرما نہیں ہے۔ زندگی ارتقاء کا نتیجہ ہے اور یہ عالمِ مادّی ایک بے شعور مادّی قانون کا پابند ہے۔ انسان بھی اس بے شعور نظام کا ایک بے بس اور نہایت حقیر پرزہ ہے انسان کی تخلیق کا بھی کوئی مقصد نہیں اور نہ وہ اپنے اعمال کے لئے کسی قوت کے سامنے جوابدہ ہے۔

اقبال نے مادیت کی اس ہمہ گیری سے انکار کیا۔ مادّی فلسفہ کی تردید ان ہی بنیادوں پر کی جا سکتی تھی جن پر اس کی تعمیر ہوئی، چنانچہ حرکت کے تصور کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اور اسی بنیاد پر دوسرا مثبت فلسفہ تشکیل دیا جا سکتا ہے۔

اقبال کے نزدیک زندگی کی اصل ایک یزدانی وحدت ہے جو کثرتِ مظاہر میں جلوہ ریز ہے۔ ؎

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں، بے نظیر

زندگی مسلسل حرکت کا دوسرا نام ہے۔ یہ ازل سے رواں دواں ہے۔ یہ ایک سیل ہمہ گیر ہے جس کی موجِ بلا میں انقلاباتِ زمان و مکاں اور گردشِ مہ و سیارہ اسیر ہیں۔ زندگی ایک بے تاب اور مضطرب قوت ہے جسے سکون و ثبات نصیب نہیں ؎

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

زندگی مسلسل حرکت اور آزاد قوت کی شکل میں، کمال کی جستجو میں رواں ہے۔ کائنات اسی مضطرب قوت کے ذوقِ کمال کا تراشیدہ ایک عارضی پیکر ہے مگر اس کا ہر نقش ناتمام اور ہر پیکر فریبِ نظر ہوتا ہے کیونکہ یہ اُس انتہائے کمال کا آئینہ دار نہیں ہوتا۔ کائنات میں مسلسل شکست و ریخت اور تبدیلی اسی لئے ہوتی رہتی ہے کہ یہ ابھی ارتقائی منزلوں سے گزر رہی ہے ؎

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

دراصل یہ کائنات اُسی ایک قوتِ حیات کے ذوقِ نمود کا ایک مظہر ہے جسے مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے، جس کے مظاہرِ تخلیق رنگا رنگ اور بوقلموں ہیں اور قانونِ انقلاب و تغیر کے زیرِ اثر فنا و بقا کے اضافی مدارج سے گزرتے ہوئے ایک خوب تر پیکر کی تخلیق کے لئے راستہ ہموار کرتے ہیں۔ یا دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ کائنات نقاشِ ازل کا ایک تخیلی پیکر ہے جو ابھی ناتمام ہے اور اُس کے ذہن میں کمال کے مدارج طے کر رہا ہے۔

؎ گماں مبر کہ سرشتند در ازل گلِ ما
کہ ما ہنوز خیالیم در ضمیرِ وجود

اسرارِ خودی میں اقبال نے اِسی خیال کو زیادہ وضاحت سے پیش کیا ہے:

"کائنات ایک مکمل تخلیق نہیں بلکہ اب بھی معرضِ تشکیل میں ہے۔ یہ ایک مکمل نظام نہیں کیونکہ تخلیقی عمل اس میں مسلسل جاری ہے اور اس عملِ تخلیق میں انسان بھی اپنا حصہ ادا کرتا ہے۔" (دیباچہ اسرارِ خودی)

زندگی ایک متحرک ملکوتی قوت ہے۔ جب اس قوت کو اپنے وجود، اپنی انفرادیت اور عظمت کا احساس ہوتا ہے تو یہ "خودی" کہلاتی ہے اور اس طرح یہ ایک محسوس قوت کی شکل میں مظاہرِ عالم میں ظاہر ہوتی ہے ؎

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد

یہ ہنگامۂ بود و نبود اور رستخیزِ حیات خودی کی سیمابی فطرت اور اس کی بے تابی و آشفتگی کا نتیجہ ہے اور اس بے تاب قوت کے وجود و بقا کا انحصار اس کی دائمی حرکت پر ہے۔ خودی مسلسل حرکت اور حالتِ کشاکش کا دوسرا نام ہے لیکن اس قوت کا تعین اسی وقت ہوتا ہے جب یہ کسی محسوس اور مادی پیکر میں موجزن ہوتی ہے۔ چنانچہ اس نے اپنے تعین اور احصا کے لئے انسانی وجود کا انتخاب کیا اور اس طرح یہ انسانی شعور سے ہم آہنگ ہو کر خودی کہلائی۔ انسانی وجود میں خودی کی جلوہ گری زندگی کا نقطۂ کمال ہے۔ اس طرح انسان خدا کی تخلیق کا شاہکار ہے۔ اب کائنات میں انسان کو مرکزی اہمیت حاصل ہوئی۔ اب اس کا وجود کسی بے شعور مادی قانون کا پابند نہیں بلکہ کائنات کی آفرینش کا مقصد قرار دیا گیا ؎

یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

پہلے یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ کائنات میں ایک ہی قوت جاری و ساری ہے اور اس کی حرکت اور کشاکش پر خود اس کے وجود کا انحصار ہے جیسا کہ خود اقبال نے اس بات کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

"خودی ایک حالتِ کشاکش کا نام ہے۔ یہ اُسی وقت تک باقی رہ سکتی ہے جب تک اُس میں یہ کشاکش باقی رہے" (دیباچہ اسرارِ خودی)

جب سارے نظامِ کائنات کا دار و مدار اصولِ حرکت پر ہے تو اس کائناتی نظام کا اہم ترین جزو ہونے کی حیثیت سے انسان

اس قانون سے کیسے محفوظ رہ سکتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہوا کہ کائناتی نظام اور انسانی نظام میں بھی ہم آہنگی ہو۔

چنانچہ کائناتی خودی کے اظہار کا پہلا مرحلہ انسان کا اپنی عظمت کا احساس و شعور ہے۔ اس شعورِ عظمت کے بعد کائنات میں انسان کو صرف اپنا ہی وجود دکھائی دیتا ہے۔ اور وہ اپنے ماسوا ہر موجود سے انکار کرتا اور اس طرح اپنے وجود کا اثبات کرتا ہے۔ انکار انسانی فطرت کے لئے اتنا ہی ضروری ہے جتنا اقرار و اثبات۔ انکار شعورِ انفرادیت کی علامت ہے۔ انکار سے حرکت پیدا ہوتی ہے اور محض اثبات سے جمود۔ کون خود اعتمادی، آزادی اور اپنی قوت کا احساس پیدا کرنے کے لئے انکار ضروری ہے۔ تخلیقی تحریک انکار ہی سے پیدا ہوتی ہے ؎

درجہاں آغازِ کار از حرفِ لاست
ایں نخستیں منزلِ مردِ خداست
بندہ را باخواجہ خواہی در ستیز
تخمِ لا در مشتِ خاکِ او بریز
ہر کرا ایں سوز باشد در جگر
ہولش از ہولِ قیامت بیشتر
لا مقامِ ضرب ہائے پے بہ پے
ایں غوِ رعد است نے آوازِ نے
ضربِ او ہر بود را سازد نبود
تا بروں آئی زگردابِ وجود

انکار کی تندی سے دل میں سوز و گداز اور تپش و اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ شیطان کے دل کا وہ سوز و گداز جس نے عشق کو شوریدگی اور عقل کو آسماں پیمائی عطا کی جرأتِ انکار ہی کی رہینِ منت ہے۔ جبریل کے طنز پر کہ ؎

کھو دیئے انکار سے تو نے مقاماتِ بلند
چشمِ یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو

شیطان جواب دیتا ہے ؎

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو

جرأتِ انکار انسان کو کورانہ تقلید کی بندش سے آزاد کرتی ہے۔ توحید کی حقیقت تک رسائی کا پہلا مرحلہ ماسوا سے انکار ہے یہ ایک براہیمی حرکت ہے۔ اس سے طبیعت میں قوت و ہیجان، بغاوت و جستجو اور سخت کوشی پیدا ہوتی ہے۔ انکار ایک خدائی صفت ہے، یہ ایک کبریائی قوت ہے جس کے شرار کی حرارت خاکِ آدم میں شعلہ زن ہونی چاہئے۔ انکار سے نظر میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ یہ جذبۂ پیدائی کے اظہار کا ذریعہ ہے۔ انسان کے ذوقِ انکار سے بیگانہ ہو جانے پر شیطان بھی اس کمزور اور خام حریف کی نا اہلی کا خدا سے شکوہ کرتا ہے ؎

اے خداوندِ صواب و ناصواب — من شدم از صحبتِ آدم خراب
ہیچگہ از حکمِ من سر بر نتافت — چشم از خود بست و خود را در نیافت
خاکش از ذوقِ اِبا بیگانۂ — از شرارِ کبریا بیگانۂ

لیکن مطلق انکار بھی اصولِ حرکت کے خلاف ہے کیونکہ حرکت حالتِ کشاکش یا دو قوتوں کی متوازن کشمکش کا نام ہے مطلق انکار شیطانی صفت ہے اور ایسا انکار انسان کو کسی منزل پر نہیں پہنچاتا بلکہ شک و بے یقینی کی تاریکیوں میں گمراہ رکھتا ہے۔ اس لئے انکار کے ساتھ اثبات بھی ضروری ہے موجودہ بے خدا مادیت جس نے انسانیت کو دو عظیم جنگوں کی ہولناکی کا نشانہ بنایا اسی مطلق انکار کا نتیجہ ہے ؎

نہادِ زندگی میں ابتدا لا انتہا الا
پیام موت ہے جب لا ہوا الا سے بیگانہ

وہ ملت روح جس کی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی
یقیں جانو ہوا لبریز اُس ملت کا پیمانہ

انکار و اثبات میں ہم آہنگی اور توازن سے فطرتِ سلیمہ کا ظہور ہوتا ہے اور خودی میں تخلیقی صلاحیت پیدا ہوتی ہے انکار کی تخریبی قوت بے لگام ہو کر خود کو تباہی کی طرف لے جاتی ہے۔ اور اس کا مقصد دنیا میں صرف تخریب رہ جاتا ہے اور انسان دیوِ بے زنجیر کی طرح شکست و ریخت کی قوت کا مظہر بن جاتا ہے۔ ع دیوانہ بہ کار گر شیشہ گر رسید

قوموں کی زندگی اور بقا و عروج کے لئے دونوں قوتوں میں توازن ضروری ہے ؎

در مقامِ لا نیا ساید حیات	سوئے اِلّا می خرامد کائنات
لا و اِلّا سازو برگِ امتاں	نفیِ بے اثبات مرگِ امتاں
ہر دو تقدیرِ جہانِ کاف و نوں	حرکت از لا زاید از اِلّا سکوں

خودی کی بقا اُس کی تخلیقی حرکت پر منحصر ہے اور خودی مسلسل شعوری حرکت کا نام ہے۔ چونکہ وجود سے مراد جوہرِ خودی کی نمود ہے (وجود کیا ہے فقط جوہرِ خودی کی نمود) اور انسانی وجود کائناتی خودی کی آماجگاہ ہے لہذا اس کے لئے بھی تخلیقی عمل ضروری ہے۔ انسان کا تخلیقی عمل اُس کی قوتِ فکر سے ظاہر ہوتا ہے۔ انسانی فکر کی یہی تخلیقی قوت ہے جو اُسے خدائی صفت کا حامل بناتی ہے۔ انسان اپنی قوتِ فکر سے ایسے جہانِ نو پیدا کرتا ہے جو اس جہانِ ناپائیدار کے مقابلہ میں لافانی، زیادہ حسین اور دلکش ہوتے ہیں ؎

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

لیکن فکر میں تخلیقی صلاحیت پیدا کرنے کے لئے اس میں مسلسل تبدیلی اور ندرت ضروری ہے۔ فکر میں سکون اور ٹھہراؤ اُس کی تخلیقی صلاحیت کو ختم کر دیتا ہے۔ فکر میں جدّت اور اُس کی سیمابی فطرت سے زندگی میں حرارت اور بقا و جِلا پیدا ہوتی ہے۔ فکر و عمل کی اس حرکت کو اقبال نے "ندرتِ فکر و عمل" کا نام دیا ہے:

؎ ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی
ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارہ لعلِ ناب

جب انسان میں بلند نظری پیدا ہوتی ہے تو لافانیت کا حصول اس کا آخری اور انتہائی مقصد ہو جاتا ہے۔ لافانیت سے زیادہ کسی چیز میں لذت نہیں۔ ہر تخلیقی فکر کے پیچھے یہی آرزو کارفرما ہوتی ہے فاتح، موجد، ادیب و شاعر، ان سب کی تخلیقات اور معجزاتِ ہنر کا محرک صرف یہی لافانیت کی آرزو ہوتی ہے اور انسانی خودی کے لافانی بننے کا انحصار بھی "ندرتِ فکر و عمل" پر ہے۔ اِسی بات کو اقبال نے اسرارِ خودی کے دیباچہ میں وضاحت سے پیش کیا ہے۔ "خودی کی لافانیت ایسا مقصد ہے جس کا حصول زندگی میں ایسے طرزِ فکر و عمل کے اختیار کرنے پر منحصر ہے جو خودی کی حالتِ کشاکش کو باقی رکھ سکے۔ اس طرح اگر ہمارا عمل اس حالتِ کشاکش کو باقی رکھتا ہے تو خودی موت کے صدمہ سے بھی متاثر نہیں ہو سکتی ؎

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

لیکن ندرتِ فکر و عمل کے لئے بھی ایک محرک ضروری ہے اور یہ محرک سوزِ آرزو ہے۔ آرزو سے جمود میں حرکت پیدا ہوتی ہے، گرمیٔ آرزو سوزِ حیات کی باعث ہے۔ نگار خانۂ حیات کی ساری رونق اور یہ سارا ہنگامۂ مسابقت گرمیٔ آرزو کی وجہ سے ہے۔ آرزو جذبۂ اظہار ذوقِ کمال اور خود شناسی و خود نگری پیدا کرتی ہے ؎

زندگی بر آرزو دارد اساس	خویش را از آرزوئے خود شناس
آب و گِل را آرزو آدم کند	آرزو ما را ز خود محرم کند
آرزو ہنگامہ آرائے خودی	موجِ بے تابے ز دریائے خودی

لیکن قانونِ حرکت کا تقاضا ہے کہ آرزو میں بھی مسلسل تبدیلی، تغیر و حرکت و انقلاب ہو ورنہ دیرینہ آرزوئیں سرد ہو کر حسرتوں میں بدل جاتی ہیں اور خودی کی آب و تاب اور زندگی کی حرارت ختم

ہو جاتی ہے ؎

دور گرداز رنگ و بوہائے کہن — پاک شواز آرزوہائے کہن

ایں کہن ساماں بیرزد باد وجو — نقشبندِ آرزوئے تازہ شو

ہر آرزو کے پیشِ نظر کسی مقصد کا حصول ہوتا ہے۔ بے مقصد آرزو بے معنی چیز ہے۔ مقصد کی لگن آرزو میں حرارت پیدا کرتی ہے۔ خودی کی بقا اور اس کی تابناکی کے لئے بھی ایسی خلاق آرزو چاہئے۔ جو ہر لمحہ

بلند مقاصد کی تخلیق کرتی اور ان کے حصول کے لئے بے چین رہتی ہے ؎

اے ز رازِ زندگی بیگانہ خیز — از شرابِ مقصدے مستانہ خیز

مقصدے مثلِ سحر تابندۂ — ماسوئی را آتشِ سوزندۂ

مقصدے از آسماں بالاترے — دلربائے، دلستانے، دلبرے

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم — وز شعاعِ آرزو تابندہ ایم

"زندگی ایک ترقی پذیر اور جاذب حرکت ہے جو اپنے راستہ کی تمام رکاوٹوں کو اپنے میں سمو کر دور کرتی ہے اور جس کی بقا آرزوؤں اور مقاصد کی مسلسل تخلیق پر منحصر ہے۔" (دیباچہ اسرارِ خودی)

عشق اسی گرمیٔ شوق اور سوزِ آرزو کا نام ہے جو کسی مقصد کی لگن میں ہو۔ عشق وہ نور ہے جو ایک ذرۂ بے مایہ کو پروانگی سکھاتا اور زندگی کی شبِ تاریک کو فروزاں کر دیتا ہے۔ عشق کی تادیب سے عقل کی سرکشی و ہرزہ گردی دور ہوتی ہے۔ عشق سے وہ جرأت پیدا ہوتی ہے جو انسان کو خدائی کا رازداں بناتی اور اسے خدا سے قریب کرتی ہے۔ عشق کائنات میں حسن و جمال تلاش کرتا اور انسانی فطرت کو کمال پر پہنچاتا ہے۔ جذبۂ عشق انسان اور ذاتِ مطلق کی انفرادیت کو باقی رکھتا اور دونوں میں ایک لطیف پردہ حائل کرتا ہے۔ عشق سے جذبہ کی تہذیب ہوتی ہے اور شریعت و اخلاق کے مقاصد کا تعین ہوتا ہے ؎

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات

"عشق سے خودی کا استحکام ہوتا ہے اور اعلیٰ مقاصد کی تخلیق اور ان کے حصول کی جدوجہد پر عشق کے کمال کا انحصار ہے۔" (دیباچہ اسرارِ خودی)

عشق انسان اور خدا کے درمیان فاصلہ اور انفرادیت باقی رکھنے کا ذریعہ ہے۔ اور انسانی خودی کے لئے انفرادیت کا تصور کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ انفرادیت ہی بندہ اور خالق کے درمیان حد پیدا کرتی ہے۔ انفرادیت کی بقا سے اختیار حاصل ہوتا ہے اور عدمِ انفرادیت یا جذب و کلیت سے جبر۔ "زندگی انفرادی حقیقت کا نام ہے اور کائناتی زندگی کی کوئی اصلیت نہیں کیونکہ خدا خود بھی ایک فرد ہے جو انتہائی منفرد حقیقت ہے۔

انسان کا اخلاقی و مذہبی مقصد نفیٔ خودی نہیں بلکہ اثباتِ خودی ہے جس کو وہ زیادہ سے زیادہ یکتائی اور انفرادیت کے ذریعے حاصل کر سکتا ہے۔" (اقبال)

معاشرہ کی بقا اور ارتقا کے لئے فرد کی آزادی اور انفرادیت ناگزیر ہے۔ انفرادیت اور اجتماعیت کے توازن سے صحت مند معاشرہ ظہور میں آتا ہے۔ لیکن انفرادیت اسی صورت میں باقی رہ سکتی ہے جب یہ قانونِ حرکت کے تحت کسی اجتماعی نظام، کسی معاشرہ کا جزو بنے۔ بالکل اسی طرح جیسے مختلف اجرامِ سماوی اپنی جداگانہ حیثیت باقی رکھتے ہوئے ایک نظامِ شمسی کا جزو بنتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے مخصوص حلقہ میں گردش کرتا ہے۔ اس گردش اور توازنِ حرکت میں فرق آجائے تو پورا نظامِ شمسی تباہ ہو جائے۔

جس طرح کئی سیاروں کی باہمی کشش اور حرکت سے ایک نظامِ شمسی بنتا ہے اسی طرح افراد کے اجتماع اور باہمی تعاون سے ایک معاشرہ وجود میں آتا ہے اور ایک نامیاتی میکانی نظام کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس سے ایک وحدت پیدا ہوتی ہے۔ اس وحدت کے بغیر کائنات میں

توازن باقی نہیں رہتا ؎

برگ و سازِ کائنات از وحدت است
اندریں عالم حیات از وحدت است

"اس نئی تہذیب (اسلام) میں عالمی وحدت کی بنیاد اصولِ توحید پر ہے اور اسلام ایک نظامِ تمدن کی حیثیت سے انسان کی جذباتی اور فکری زندگی میں اس اصولِ وحدت کو ایک زندہ حقیقت بنانے کا قابلِ عمل ذریعہ ہے۔"
(سات لیکچر)

افراد کے اس تعاون اور وحدت سے قوم بنتی ہے۔ اس وحدت یا اکائی کے وجود اور اس کی حرکت کا مقصود اس عینی نظام کا قیام ہے جو ابھی ضمیرِ کائنات میں پوشیدہ ہے۔ قوم کی زندگی اور بقا بھی قانونِ حرکت کی پابند ہے۔ لیکن قوم کی زندگی میں یہ قانون کس طرح کارفرما ہوتا ہے؟ قوم کی زندگی میں یہ قانون "تمدنی حرکت" کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس تمدنی حرکت کو اسلام کی اصطلاح میں "اجتہاد" کہتے ہیں۔ اجتہاد سے مراد علم و حکمت کی راہوں میں نئے مرحلوں کی دریافت، ایجادات، انکشافات ہیں۔ جب کسی قوم میں تعمیری فکر اور اجتہاد زوال پذیر ہوتا ہے تو اُس کے افراد کا اندیشۂ پست اُس کی شاندار روایات کا مدفن بن جاتا ہے۔

قوم کی بقا اور ابدیت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے فکر و تخیل میں جولانی اور خلاقی باقی رہے۔ فکر کی مسلسل تخلیقی صلاحیت سے قوم کی حیات وابستہ ہے:-

"ایک تمدنی تحریک کی حیثیت سے اسلام کائنات کے ساکن تصور کی نفی اور متحرک تصور کا اثبات کرتا ہے۔ زندگی کی بنیاد روحانی اور ابدی اقدار پر ہے اور اس ابدیت کا دار و مدار تنوع اور تبدیلی پر ہے۔ جس معاشرہ کی بنیاد حقیقت کے اس تصور پر قائم ہوگی وہ یقیناً تبدیلی و انقلاب کے قانون سے ہم آہنگ ہوگا۔ اس کی حیاتِ اجتماعی کی تنظیم کے لئے ابدی اصول ضروری ہیں۔ کیونکہ اس ہر لحہ تبدیل ہونے والی کائنات میں ہم ابدی قوانین اور اصولوں ہی کے سہارے زندہ رہ سکتے ہیں۔ وہ اصولی حرکت جو زندگی کے ابدی قوانین سے ہم آہنگ ہوتا ہے اسلام کی اصطلاح میں "اجتہاد" کہلاتا ہے۔" (سات لیکچر)

اسی اصولِ اجتہاد کو اقبال نے مختلف مقامات پر "انقلاب" بھی کہا ہے۔ انقلاب سے مراد کسی قوم کی ایسی ہی فکری ندرت اور تحریکِ عمل ہے ؎

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ امم کی حیات کشمکشِ انقلاب +

اقبال اور جدید نسل

مسعود گوہر

ہر قوم کا مستقبل نئی نسل سے وابستہ ہوتا ہے۔ قوم کے نوجوان ہی اس کا سب سے قیمتی اثاثہ ہوتے ہیں۔ اقبال کے ابتدائی کلام میں ان کا یہ پیغام ملی نظموں کی صورت میں نظر آتا ہے۔ انہیں نوجوانوں سے جو مستقبل کے معمار ہیں، محبت تھی۔ لیکن جب وہ ان کی بے راہ روی، گمراہی، بدکرداری، تن آسانی اور لادینی کی طرف نظر کرتے تو انہیں سخت اذیت ہوتی۔ ان کو افسوس تھا۔ نوجوان نسل جسے مستقبل میں ہماری قومی ذمہ داریاں سنبھالنی ہیں، تنزل کی طرف تیزی سے گامزن ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے اس کا بنیادی سبب یہ تھا کہ اس نے اسلاف کی روایات کو بھلا دیا تھا جو اسے یقین، ایمان، جدوجہد، جرأت، فقر اور استغنا کی خوبیوں سے محروم ہوتی جا رہی تھی۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

ترے صوفے ہیں افرنگی ترے قالین ہیں ایرانی
لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی
امارت کیا شکوہ خسروی بھی ہو تو کیا حاصل!
نہ زور حیدری تجھ میں نہ استغنائے سلمانی

آج ہمارے معاشرے میں بڑا انتشار ہے اور نوجوانوں کے اخلاق جس حد تک بگڑ چکے ہیں، ان سے کوئی بھی باشعور شخص ناواقف نہیں ہے۔ اقبال کے زمانے میں نوجوان نسل جو غلامی کے دور میں پروان چڑھ رہی تھی، اتنی گئی گذری نہ تھی۔ بہرحال یہی وہ نسل تھی جس نے دنیا کے نقشے میں ایک زبردست انقلاب پیدا کر دیا اور شاعر مشرق نے ۱۹۳۰ء میں پاکستان کا جو تصور پیش کیا تھا اسے حقیقت کا روپ دے دیا۔ یہ سب اقبال ہی کا فیضان تھا انہوں نے اپنے زمانے کی نوجوان نسل کو پیغام دیا اسے اس نے بڑی حد تک توجہ سے سنا اور ان کے ارشادات پر عمل کیا۔

آج ہم جدید نسل سے مایوس ہو چکے ہیں لیکن مایوسی کوئی حل نہیں ہے ہمارے باشعور طبقے کو بڑی تندہی اور جگر کاوی سے تمام حالات کا جائزہ لے کر کوئی راہ عمل اور طریق کار تجویز کرنا چاہیئے یہ حقیقت ہے کہ نوجوانوں کی تمام خرابیوں کا بنیادی سبب یہ ہے کہ وہ صحیح تربیت و تعلیم سے محروم ہیں خود اقبالؒ کو بڑا قلق تھا کہ جدید نسل کو صحیح تربیت نہیں دی جا رہی ہے:

شکایت ہے مجھے یارب خداوندان مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں شاہبازی کا

ہمارا ناقص نظام تعلیم اور ہمارے "خداوندان مکتب" بڑی حد تک جدید نسل کی بیشتر خرابیوں کے ذمہ دار ہیں۔ ہمارے موجودہ نظام تعلیم میں بنیادی تبدیلیوں کی ضرورت ہے اور جب تک ایسا نہ ہو گا ہمارے نوجوان ملی اقدار اور تہذیبی روایات سے بدستور بے گانہ رہیں گے۔

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے اپنے مضمون "اقبال عہد نو کا پیغام بر" میں موجودہ نظام تعلیم کے پس منظر کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔

"انیسویں صدی کے مصلحین یہاں تک

برصغیر ہندو پاکستان کا تعلق ہے انقلاب ۱۸۵۷ء کی ناکامی کے بعد مغرب کی علمی ترقی اور تہذیبی روشنی سے اتنے زیادہ متاثر بلکہ مرعوب ہو گئے تھے کہ بلا ردوکد وہ جدید مغربی علوم کی تحصیل کے لئے آمادہ ہو گئے اور اس خام طرزِ تعلیم کو جسے لارڈ میکالے نے اسیرانِ قفس کو سدھارنے اور اپنے ڈھب پر لانے کے لئے وضع کیا تھا، بدل و جان قبول کر لیا اور تعلیم سے گذر کر تہذیب و معاشرت کے میدان میں بھی مغربی طرزِ زندگی اور اٹیکیٹ پر فریفتہ ہونے لگے اس کے نتیجے میں یہاں ایک ایسی نسل پلنے لگی جو رنگ و روغن کے اعتبار سے تو دیسی ہی تھی لیکن ذہناً مغرب کا چربہ ا جو نہ مشرقی رہی تھی اور نہ مغربی بن سکی۔ الحاد و بے دینی کے ساتھ خود غرضی اور نفس پروری نے اسے دھوبی کے کتے کی طرح نہ گھر کا رکھا اور نہ گھاٹ پر پہنچنے دیا اس صورتِ حال میں مدافعت و مقاومت کا حق اکبر الٰہ آبادی نے ادا کیا۔ انیسویں صدی کے ربعِ آخر میں اس حق آگاہ شاعر کے اندیشے کتنے برمحل تھے،

شیخ مرحوم کا قول اب مجھے یاد آتا ہے
دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے

لیکن مصلحین ملت کے نقار خانے میں طوطی کی آواز کو کسی نے نہ سنا اور دیکھتے ہی دیکھتے ایک نئی قسم کی نسل معرضِ وجود میں آگئی جو اپنی ملی اقدار اور تہذیبی روایات سے بیگانہ تھی اس طرح مغرب کا وہ مقصد پورا ہو گیا جسے وہ صدیوں کی جنگ و جدل سے پورا نہ کر سکا تھا۔"

اقبالؔ بھی مغربی تہذیب و تعلیم کی خرابیوں سے آگاہ تھے اور وہ ان خطرات سے بھی باخبر تھے جو نئی تہذیب اپنے جلو میں لا رہی تھی، وہ پوری طرح محسوس کر رہے تھے کہ تہذیب نو، نوجوانوں کیلئے زہر ہلاہل ثابت ہو گی۔ چنانچہ "پیر و مرشد" کے منظوم مکالمے میں مریدِ ہندی کی زبان میں کہتے ہیں:

آہ مکتب کا جوانِ گرم خوں
ساحرِ افرنگ کا صیدِ زبوں

پھر وہ "جاوید کے نام" اپنے منظوم پیغام میں جو فی الواقع جدید نسل کے نام ہے کہتے ہیں:

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر
نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر
اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احساں
سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر!

اقبال جدید نسل کو خودنگر اور خودگر دیکھنا چاہتے ہیں، وہ نوجوانوں میں عقابی روح بیدار کرنا چاہتے ہیں تاکہ ان کے اندر بلند نظری پیدا ہو:

عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں
نظر آتی ہے انکو اپنی منزل آسمانوں میں

نئی نسل سے ان کی محبت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ وہ بارگاہ خداوندی میں دعا کرتے ہیں:

جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخش دے

یہاں تک کہ وہ ان کو زمان و مکاں کی قید سے نکال کر بلندیوں پر لے جانا چاہتے ہیں وہ ان کے اندر خودی، جہد و عمل، حریتِ فکر، جرأت مندی اور حرارتِ ایمانی کی خوابیدہ طاقتوں کو بیدار کرنے کے خواہشمند ہیں:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

نشانِ ہلال کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے یہ نشان نبی کریم اور صحابہ کے عہد میں مروج نہ تھا۔ بعض مغربی مورخین نے لکھا ہے کہ فتح قسطنطنیہ سے شروع ہوا۔ بعض سلطان سلیم کے عہد میں بتاتے ہیں۔ مگر یہ صحیح نہیں۔ میرے خیال میں ترکوں کو اس کی ترویج سے کوئی تعلق نہیں غالباً صلیبی لڑائیوں کے زمانے میں اس کی ترویج شروع ہوئی۔ صلیبی لڑائیوں کے تذکرے میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے) اور کچھ عجب نہیں کہ صلاح الدین ایوبی کے زمانے سے اس کا آغاز ہوا ہو۔ صلاح الدین ایوبی ترک نہ تھے۔ کرد تھے۔ مسیحی دنیا اس نشان کو اپنا قومی نشان تصور کرتی ہے۔ ایران کا نشان اور ہے۔ میرے خیال میں اس کا استعمال محض اتفاقی طور پر شروع ہوا۔ صلیبی سپاہی اپنے سینوں میں لباسوں اور علموں پر صلیب کا نشان رکھتے تھے۔ امتیاز کے واسطے مسلمانوں نے یہ نشان شروع کر دیا اس واسطے کہ اس میں ہر روز بڑھنے کا اشارہ تھا۔ ہلال کا لفظ بھی نمو کا اشارہ کرتا ہے۔ اور اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں۔ تاریخی پہلو سے میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کے موجد نے اس کے نمو کے خیال سے جاری کیا یا چاند سورج سے اپنا سلسلہ نسب ملانے کے خیال سے۔ مگر تمام امت کا اس پر صدیوں سے اجماع ہو چکا ہے جن اسلامی قوموں کا نشان اور ہے وہ اس نشان پر معترض نہیں ہوئیں اور حدیث صحیح ہے کہ میری امت کا اجماع ضلالت پر نہ ہوگا، اس واسطے اس کو ضلالت تصور کرنا ٹھیک نہیں۔"

مکتوب اقبال، بنام غازی عبدالرحمٰن

۱۲ مئی ۱۹۶ ء


نوائے شاعرِ جادو نگارے

اقبال اور پاکستان

ممتاز حسن

یہ بڑی اہم تقریب ہے۔ پہلا موقع ہے کہ اقبالؔ کی مصوّر سوانح عمری شائع کی جا رہی ہے۔ اس کی اشاعت کے لئے دن کے انتخاب میں ایک خاص بات ہے۔ فقیر سیّد وحید الدین صاحب کی تحقیقات کے مطابق اقبال ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو پیدا ہوئے تھے یعنی آج سے اٹھاسی سال قبل۔ یہ تحقیقات اہل علم وفضل کے حلقوں کی خاصی توجہ اپنی طرف مبذول کر چکی ہے اور یہ سمجھا جا رہا ہے کہ اس موضوع پر یہ ایک اہم اضافہ ہے۔

اس کی ضرورت نہیں ہے کہ "اقبال ان پکچرز" کے متعلق زیادہ تفصیل سے بیان کیا جائے۔ آپ سب حضرات کو ابھی اس کا موقع ملے گا کہ خود اسے ملاحظہ فرمائیے۔ یہ اقبالؔ کی زندگی کی مربوط اور مسلسل داستان ہے جو عکسی تصاویر میں بیان ہو گئی ہے اور صرف ان کی زندگی کے ظاہری واقعات ہی کی نہیں بلکہ ان کے دل اور ذہنی نشو و نما کی بھی۔ اقبالؔ نمود ہیں بیسویں صدی میں احیائے اسلام کی، اور اس کی ذہنی تحریک کی، تجدید کی، نیز اس کی ثقافت کے خصوصی رُخ کی بھی۔ صرف ایک نہیں بلکہ کئی پہلوؤں سے ان کی زندگی کا مطالعہ ہمارے لئے دلچسپ ہے۔ سب سے پہلے، وہ اس طور ذہنی و روحانی نشو و نما کی نمائندگی کرتے ہیں جس کی ابتدا عہد حاضر کی قومی عصبیت سے ہوتی ہے لیکن جب اسلام کی اس وسیع ہمدردی اور دلچسپی سے جو نوعِ انسانی پر محیط ہے اس کی ناموافقت اُن پر ظاہر ہوئی اور جب انہوں نے یورپ میں اور برصغیر ہند میں عہد حاضر کے تصور قومیت کی سیاسی اور ثقافتی تنگ نظری کا مطالعہ کیا تو وہ اس سے ہٹ گئے۔ اس طورِ نشو و نما میں تحریکِ پاکستان کے دو اور قائد بھی بعض اعتبارات سے شریک ہیں، سید احمد خانؒ اور حضرت جناحؒ۔ ان دونوں نے ہندوستانی قومیت کے خیال سے ابتدا کی لیکن تجربے کی بنا پر ان کو اسے ترک کرنا پڑا۔

دوم، اقبالؔ نے اسلام کی بنیادی اقدار کی تعریف اور مطابقت کی افکار حاضر کے سیاق و سباق میں کی۔ بعض اہم سوالات تھے جن پر غور کرنے میں اقبالؔ نے اپنے مطالعے کی پوری عمر صرف کر دی جن میں سے چند یہ ہیں:۔ عہد حاضر کے سائنسی اور فلسفیانہ خیالات کے موافق اور ناموافق دھاروں میں اسلام کا مقام کیا ہے؟ ان نئے حالات میں ہمارے تیور کیا ہے اور اپنے مطمحِ نظر تک پہنچنے کے لئے ہم کو کون سی راہ اختیار کرنی چاہئے؟ اس کی قومی اور نسلی جنگوں کے ساتھ اور اس کی معاشرتی، اقتصادی اور ثقافتی مخالفتوں کے ساتھ دنیائے حاضر میں اسلام کیا کارنمایاں انجام دے سکتا ہے؟ اُن کے نزدیک اسلام اس کے لئے محض ایک تدبیر نہ تھا کہ مسلمان گرد و پیش کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ کیونکر نباہ کریں، بلکہ وہ اس کے لئے ایک فعال طاقت تھا کہ جغرافیائی اور نسلی قیود سے انسان کی فکر و نظر کو آزاد کرے اور پرانی دنیا سے نئی دنیا تعمیر کرے۔ ماضی کی طرح مستقبل میں بھی

ن کو اپنے ہی راستے پر چلنا ہے۔ اقبال کا عقیدہ تھا کہ "اسلام
وہی تقدیر ہے وہ کسی تقدیر کا تابع نہیں ہوگا۔"

ہمارے دور میں مسلمانوں کی بیداری کی تعلیم کے اندر اقبال کا بڑا وسیع حصہ ہے اور نوع بنوع۔ وہ عربی اور فارسی کے بڑے ممتاز فاضل تھے اور سنسکرت بھی جانتے تھے۔ وہ جرمن زبان بھی جانتے تھے اور انگریزی میں ان کا طرز تحریر اپنا خاص تھا، ایک صاف، مختصر، گٹھا ہوا طرز۔ علم وفضل کی دنیا میں ان کو اسلامیات کا بڑا ماہر تسلیم کیا جاتا تھا اور علمی اور تاریخی مسائل پر بہت سے یورپین فاضل ان سے مراسلت کرتے تھے۔ ان کی شاعرانہ صلاحیت "اسرار خودی" اور "رموزِ بے خودی" میں (جو فلسفیانہ مثنویاں ہیں) از خود ابل پڑی۔ یہ بہت ہی نادر اور جمیل الفاظ میں اسلام کے حقیقی معنی اور پیغام پیش کرتی ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ انہوں نے اوائل بیسویں صدی کی دنیا کے سیاسی تصادم اور ذہنی کشمکش کی طرف اپنی پوری توجہ مرکوز کر دی اور اسی کے سیاق و سباق میں انہوں نے اسلام کی معاشرتی اور ثقافتی بنیادوں کا اور اس اصول حرکت کا گہرا مطالعہ کیا جو اس کی تعمیر کے ساتھ وابستہ ہے۔ اپنی کتاب "ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹس ان اسلام" میں انہوں نے ایک مرتب فلسفہ پیش کیا ہے اور مسلم معاشرے میں نئی روح پھونکنے کی راہ بتائی ہے۔ انہوں نے بعض ایسی عظیم ترین نظمیں کہی ہیں کہ اردو، فارسی یا کسی دوسری ایسی زبان میں کبھی نہیں کہی گئیں جن سے ہم واقف ہیں۔ ایک مسلمان کی حیثیت سے وہ تمام نوع انسانی کو ایک سمجھتے تھے اور انسانی سرگرمیوں کے ہر پہلو سے ان کو دلچسپی تھی۔ وہ حصول علم و جذب باطنی کے لئے ہر سمت میں پہنچے اور پھر انہوں نے اسے لافانی حسن کے ساتھ ہم تک پہنچایا۔ اقبال ہمارے لئے باب ثقافتِ عالم ہیں۔ ان کی تصانیف ہمارے لئے پوری انسانی تہذیب کی بوقلمونی کا ایک منظر ہیں اور جب ہم انہیں پڑھتے ہیں تو ہر عہد کے عالی دماغوں کے ساتھ ہم کو بے تکلفانہ یگانگت کا مقام حاصل ہوتا ہے جن کے ساتھ اتفاق یا اختلاف کرنے کے لئے وہ ہماری حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ تمام طرز ہائے فکر و عقائد کی طرف ان کا وسیع اور غیر متعصبانہ رخ اور ثقافتوں اور تمدنوں پر عالمگیر یگانگت کے ساتھ ان کی نظر، وہ صفات ہیں جن کی وجہ سے وہ ہر زمانے کے محبان نوع انسانی میں سے ایک ہوگئے ہیں۔

اقبال تصور پاکستان کے خالق ہیں۔ انہوں نے یہ عظیم خواب دیکھا۔ اگرچہ وہ اس کو حقیقت کی صورت اختیار کرتے ہوئے دیکھنے کے لئے زندہ نہ رہے یا ان کی قرطاس فکر پر نوشتہ تقدیر الٰہی منعکس ہوا جس میں انہوں نے آنے والے حالات کی صورت دیکھی جو صرف چشم بینا ہی کو نظر آتی ہے، کیونکہ اقبال روشن ضمیر تھے۔

ٹھیک اسی طرح کہ نطشے نے یہ پیشن گوئی کی کہ بیسویں صدی میں روس کو عروج حاصل ہوگا اور ٹینی سن نے فضائی پرواز اور فضائی جنگ اور اقوام متحدہ کے متعلق پیشن گوئی کی، اقبال نے قیام پاکستان کی پیش گوئی کی۔ برسوں پہلے ۱۹۰۹ میں انہوں نے غلام قادر فرخ امرتسری کو ایک خط لکھا جس میں نام نہاد ہندو مسلم اتحاد کے خیال کو مسترد کر دیا اور اس کے متعلق کہا تھا کہ وہ محض واہمہ ہے، عملی صورت ہرگز اختیار نہیں کرسکتا۔ اجلاس آل انڈیا مسلم لیگ منعقدہ ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کے اپنے خطبۂ صدارت میں انہوں نے صاف کہا تھا۔ "حکومت خود اختیاری سلطنت برطانیہ کے اندر یا سلطنت برطانیہ کے باہر" یعنی متحدہ شمالی و مغربی ہندوستانی مسلم ریاست کم از کم شمالی و مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کا مجھے قطعی مستقبل نظر آ رہا ہے۔" بعد کو انہوں نے بنگال بھی اپنی اسکیم میں داخل کیا اور ۱۹۳۷ء میں حضرت جناح کو جو خط لکھا اس میں اپنے خیال کی مکرر توثیق کی۔

اقبال کے مطالبۂ متحدہ مسلم ریاست پر بڑی سخت و تلخ نکتہ چینیاں ہوئیں جن میں سے بعض کا ہدف خود اقبال کی

ذات تھی۔ ذاتیات میں پڑے بغیر، جس سے ان کو تمام عمر گریز رہا، انہوں نے اپنے خیالات کی حمایت کی اور ان پر قائم رہے۔ یہ یاد بڑی دلچسپ تھی جس وقت اقبال ان تلخ نکتہ چینیوں کا مقابلہ کر رہے تھے تمام برصغیر میں ایسا کوئی نہیں تھا جو ان کے خیال یا اس "الزام" میں شریک ہوتا جو اس کی وجہ سے ان پر عائد کیا جا رہا تھا، اگرچہ بعد میں بہت سے دعوے دار اُٹھ کھڑے ہوئے۔

۱۹۳۰ء کے خطبۂ صدارت کے ذکر کے ساتھ مجھے ایک ذاتی واقعہ بھی یاد آگیا۔ جب اقبال الہ آباد سے لاہور واپس آئے تو میں اُن سے ملنے کے لئے گیا۔ میں اس وقت کالج میں زیر تعلیم تھا اور اس پر بڑا پریشان ہوا کہ انہوں نے نئی مسلم ریاست کے لئے خود اختیاری کا ذکر اس طرح کیا کہ وہ سلطنت برطانیہ کے اندر بھی ہو سکتی ہے۔ میں نے عرض کیا، "جناب آپ نے یہ کیوں فرمادیا کہ ہماری مسلم ریاست سلطنت برطانیہ کے اندر رہے؟" ان کی طرف سے اس کا پہلا جواب مسکراہٹ تھی اور پھر انہوں نے فرمایا۔ "تم دیکھتے ہو میں نے یہ کہا ہے کہ حکومت خود اختیاری سلطنت برطانیہ کے اندر یا باہر" تم کو پریشانی اس کے اندر رہنے پر ہے لیکن ایسے بہت سے ہیں جنہوں نے مجھ سے یہ کہا ہے کہ وہ اس کے باہر ہونے کے خیال سے پریشان ہیں۔" "لیکن جناب آپ کو یہ کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟" میں نے اصرار کے ساتھ کہا۔ اس پر انہوں نے فرمایا "جس طرح مجھ کو تاریخی عوامل کے تحت مسلم ریاست کا قیام ناگزیر نظر آرہا ہے اس طرح کم ازکم اس وقت تو مجھ کو یہ نظر نہیں آتا کہ وہ سلطنتِ برطانیہ کے اندر ہوگی یا باہر۔" مجھ کو بس پھر خاموش ہی ہونا پڑا۔ یہاں اس شخص سے سابقہ تھا جو قطعی اپنے وجدان کا تابع تھا جو آپ سے یہ کہہ دیتا تھا کہ کیا اس کو صاف نظر آرہا ہے اور کیا نہیں۔

اقبال نے صرف پاکستان ہی کے متعلق پیشین گوئی نہیں کی بلکہ ان دشواریوں کے متعلق بھی کی جن کا اپنی زندگی کے آغاز میں، اس کو مقابلہ کرنا تھا۔ انہوں نے وہ تصادم اور خونریزی بھی دیکھ لی تھی جو آئندہ ہونے والی تھی اور یہ بھی دیکھ لیا تھا کہ وہ کہاں واقع ہوگی، ۱۹۳۶ء میں مولوی عبدالحق (انجمن ترقی اردو) کو انہوں نے ایک خط میں لکھا:

"مسلمانوں کو اپنے تحفظ کے لئے جو لڑائیاں
لڑنی پڑیں گی ان کا میدان پنجاب ہوگا۔
پنجابیوں کو اس میں بڑی دقتیں پیش
آئیں گی کیونکہ اسلامی زمانے میں یہاں کے
مسلمانوں کی مناسب تربیت نہیں کی گئی۔ مگر
اس کا کیا علاج کہ آئندہ رزم گاہ یہی سرزمین
معلوم ہوتی ہے۔"

یہ حیرت انگیز پیشین گوئی اولاً ۱۹۴۷ء کے کشت و خون اور تبادلۂ آبادی کی صورت میں پوری ہوئی پھر ہندوستان اور پاکستان کے درمیان سترہ روزہ جنگ میں تو وہ اس سے بھی آگے بڑھ گئی۔ معلوم نہیں اب بھی اس پیشین گوئی کا عمل پورا ہوا یا باقی ہے۔ ۱۹۱۲ء کے آغاز میں انہوں نے کہا تھا:

آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آسکتا نہیں
محو حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی،

اس کی ہم کو تفصیل نہیں بتائی کہ انہوں نے کیا دیکھا لیکن دوسرے ہی شعر میں انہوں نے ہم کو یہ بتادیا کہ انہوں نے کس رُخ پر دنیا کو جاتے ہوئے دیکھا ہے: ؂

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

چندسال بعد ان کو ایک عظیم ترین الہام ہوا:

آنچہ بود است دنیا یہ زمیاں خواہد رفت
آنچہ بایست و نبود است ہماں خواہد بود

اسی طرح کشمیر کی جد و جہد کا منظر اقبال نے وجدانی
طور پر صاف اور واضح دیکھا۔ اس سے قبل کہ کشمیر میں
کسی ہلچل کے آثار ظاہر ہوں ان کو نظر آ گیا کہ مطلع پر طوفانی
بادل جمع ہو رہے ہیں۔ ایک نظم میں جو نشاط باغ کشمیر میں لکھی
گئی اور "پیام مشرق" میں شامل ہے، عام کشمیری کی حالت کا
انہوں نے ذکر کیا ہے:

بریشم قبا خواجہ از محنت او
نصیب تنش جامہ تار تاری

آگے اقبال نے ساقی سے فرمائش کی ہے کہ کشمیری کو بیدار
اور اس میں ہمت اور جوش عمل پیدا کرے:

سرت گردم اے ساقی ماہ سیما
بیار از نیاگان ما یادگاری
ازاں جرعہ برفشاں بر کشیری
ز خاکسترش آفریند شراری

یہ نظم کہے ہوئے تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ کشمیر کی
تحریک شروع ہو گئی۔ خود اقبال کو اس پر حیرت ہوئی کہ ریشم
کے کارخانے کے مزدوروں ہی سے جن کا اپنی نظم میں انہوں نے
ذکر کیا تھا، تحریک شروع ہوئی۔

خود اقبال کا خاندان کشمیر سے آیا تھا اور وہ اس سرزمین
جمیل کے مصیبت زدہ لوگوں کی خوشحالی میں بڑے منہمک تھے، جسے
ایسٹ انڈیا کمپنی نے مہاراجہ گلاب سنگھ کے ہاتھ ستر لاکھ کی حقیر رقم
میں فروخت کر دیا تھا۔ اپنے ابتدائی زمانے میں اقبال برسوں
"انجمن کشمیر" کے سیکرٹری رہے۔ ان کو اس امر کا احساس تھا کہ وہ
خود اصلاً کشمیری ہیں۔ ایک شعر میں جو ان کی شخصیت کا کامل خلاصہ
ہے، فرماتے ہیں:

تنم گلے ز خیابان جنت کشمیر
دل از حریم حجاز و نوا ز شیراز است

جب انہوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے سودے کا ذکر کیا
تو وہ حیرت سے یہ کہے بغیر نہ رہ سکے:

"دہقان و کشت و جوی و خیابان فروختند
قومے فروختند و چہ ارزاں فروختند"

جب انہوں نے کشمیریوں کی بدنصیبیوں کا، ان کی غیر
محدود صلاحیتوں کا اور اس ظلم کا خیال کیا جس نے انکی زندگی
کو الجھا دیا اور غارت کر دیا تو ان کو بے انتہا غم ہوا:

آج وہ کشمیر ہے محکوم و مجبور و فقیر
کل جسے اہل نظر کہتے تھے ایران صغیر
سینۂ افلاک سے اٹھتی ہے آہ سوزناک
مرد حق ہوتا ہے جب مرعوب سلطان و امیر
کہہ رہا ہے داستاں بیدردیٔ ایام کی
کوہ کے دامن میں وہ غم خانۂ دہقان پیر
آہ یہ قوم نجیب و چرب دست و تر دماغ
ہے کہاں روز مکافات اے خدائے دیر گیر

لیکن اقبال کو یقین ہے کہ کشمیر مرے گا نہیں:

جس خاک کے ضمیر میں ہو آتش چنار
ممکن نہیں کہ سرد ہو وہ خاک ارجمند

مستقبل کیا ہو گا؟ اقبال نے پوچھا تھا۔ اس کا جواب
"جاوید نامہ" میں ہے اور وہ سید علی ہمدانی نے، جو کشمیر کے بہت
بڑے ولی تھے، دیا ہے۔ آسمانوں سے دور عالم قدس میں ان
کی روح سے اقبال کی ملاقات ہوتی ہے:

در نگاہش جاں چو باد ارزاں شود
پیش او زندان او لرزاں شود
تیشہ او خارہ را برمی درد
تا نصیب خود ز گیتی می برد

جیسے ہر جگہ، یہاں بھی اقبال نے ہم کو پیغام امید

کے ساتھ چھوڑا ہے۔ آج اقبالؔ اور پاکستان ایک معنی کے دو نقطے ہیں۔ یہ بات بڑی معنی خیز ہے کہ پاکستان پر ہندوستان کے حالیہ حملے کا دو شہروں پر ہی زیادہ زور رہا، یعنی سیالکوٹ اور لاہور پر پہلا ان کا مقام پیدائش ہے اور دوسرا وہ ہے جہاں انہوں نے زندگی گزاری اور آسودۂ خاک ہیں۔ یہ بھی کچھ کم معنی خیز نہیں ہے کہ پاکستان کے لوگ ولولۂ فدایت کے اظہار اور طمانیت خاطر کے لئے بمیلان طبیعؔ اقبالؔ ہی کی طرف پلٹے۔ اس جنگ نے جو پاکستان کو اپنی بقا کے لئے لڑنی پڑی، وجودِ پاکستان کا پورا منظر ہمارے سامنے پیش کر دیا ہے۔ جس وقت مسلمان حصول پاکستان کے لئے جدوجہد میں مصروف تھے۔ بہت سی یورپین اور امریکی آوازیں تحریک پاکستان کے خلاف سنی گئیں۔ حکومت برطانیہ سرکاری طور پر اس کے خلاف تھی اور یہ ایک خوش آئند استثنا تھا کہ بیوارلی نکلسؔ جیسا شخص اس کی حمایت کر رہا تھا۔ حصول استقلال کے بعد سے اب تک ان لوگوں تک کی وہی روش قائم رہی ہے جو نہایت باخبر اور نیک نیت ہیں۔ استدلال یہ ہے کہ برصغیر کے اکثر مسلمان وہ ہیں جو مقامی لوگ ہیں اور انہوں نے مذہب تبدیل کر لیا ہے اور اسی نسل سے ہیں جس سے غیر مسلم ہیں۔ بیرونی نسبتاً بہت کم ہیں اور تمام مسلم آبادی کا بہت ہی چھوٹا سا جزو ہیں۔ اس طرح چونکہ نسل ایک ہے لہٰذا بجائے ایک کے دو ملک کیوں ہوں؟ اس دلیل کو سمجھنا میرے لئے ہمیشہ دشوار رہا خصوصاً اس صورت میں کہ وہ یورپین اور امریکی لوگوں کی طرف سے پیش کی گئی ہو۔ اب ذرا عہد حاضر کے یورپ کو لیجئے۔ ماہرین نسلیات کی رائے یہ ہے کہ براعظم یورپ میں بنیادی طور پر عملی اتحاد ہے۔ ہارورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر ڈکسن کا بیان ہے کہ اس زمانے کے یورپ کی نسلی خصوصیت یہ ہے کہ الپائن اور پالی الپائن شکل و صورت کے لوگوں کا اس میں غلبہ ہے۔ سوائے جنوبی اسکنڈے نیویا، مغربی بالٹک کے علاقوں،

نارتھ سی" کے ساحلوں، جزائر برطانیہ اور آئی بیرین جزیرہ نما، کارسیکا، سارڈینیا، سسلی اور جنوبی اٹلی کے حصوں اور وسطی فرانس کے مغربی چھوٹے چھوٹے قطعات اور جنوب مشرقی روس کے تمام براعظم میں چوڑے اور گول سر والے نمونوں کا غلبہ ہے اور دراز سر والے نمونے کم ہیں" اب اس میں اس واقعے کا اور اضافہ کیا جائے کہ تمام یورپ کا تمدن اور اس کی ثقافت کی بنیاد یونانی اور رومی ہے۔ سلطنت روما، اشاعت دین مسیحی، جنگہائے صلیبی، احیاء اور اصلاح مسیحیت کی صورت میں تمام یورپ کا تاریخی تجربہ بھی مشترک ہے، فنون لطیفہ کی ترقی بھی پورے یورپ کی بنیاد پر ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر اس کے باوجود کہ روس میں کمیونزم کا دور دورہ ہے، روسی بیلے اور روسی تھیٹر یورپ کی ثقافت کا جزو ہیں۔ ایسے ہی، گوئٹے، شیکسپیئر، دانتے، والتیئر، وکٹر ہیوگو، ابسن، دوستووسکی، طالسطائی، پیسٹرنک اور شولوخوف بھی ہیں۔ اسی طرح فن موسیقی کے ماہرین بھی ہیں جیسے بیتھوون، موزارٹ، لیوپاردی، نیز فنکار جیسے لیونارڈو داونچی، مائیکل انجلیو نیز روبنس اور ٹیٹیان۔ فلسفی، جیسے سقراط، افلاطون، کانٹ، روسو، شوپن ہار، نطشا اور برگساں اور سائنسداں جیسے نیوٹن، آئن سٹائن، میکس پلینک، مادام کیوری، پاؤلاف اور ہیسن برگ تمام اہل یورپ کے معیارات ایک ہیں، سب کے ذہنی اور قلبی محرکات کے منبعے ایک وہی یونانی اور لاطینی ہیں، سب کا ایک ہی سائنسی طرز فکر و خیال ہے، ایک ہی طرز بود و ماند ہے، اور زندگی کے بنیادی مسائل کو وہ ایک ہی رخ سے سوچتے ہیں۔ اور پھر بھی یورپ میں بیس سے زیادہ ملک ہیں جن کے درمیان زیادہ تر کشمکش ہی رہتی ہے اسی طرح جنوبی امریکہ میں عملاً ایک ہی قوم ہے اور پھر بھی اس رقبے میں بہت سے ملک ہیں جن کی الگ الگ سیاسی تمنائیں اور آرزوئیں ہیں۔ نیز ریاست ہائے متحدہ جو تحلیل اقوام کا ایک ظرف عظیم ہے،

جہاں یورپ کے ہر حصے اور بقیہ دنیا سے آبادیاں کی آبادیاں منتقل ہوئی ہیں، اور جہاں ایک نئی عالمی نظر مرتب ہو رہی ہے، وہاں بھی بہت سے ثقافتی گروہ ہیں اور اس وقت تک رہیں گے جب تک کہ وہ تحلیل ہو کر امریکی نظام میں جذب نہ ہو جائیں۔

ہو سکتا ہے کہ مغربی دنیا میں ملکوں کی تعداد میں زیادتی اور ان میں تنوع کا جزوی سبب یہ ہو کہ وہاں جداگانہ لسانی گروہ موجود ہیں (اسی سلسلے میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امریکی انگریزی، انگلستان کی انگریزی سے مختلف ہے اور اسی طرح کینیڈا کی فرانسیسی فرانس کی فرانسیسی سے اور سوئیزر لینڈ کی جرمن جرمنی کی جرمن سے) حالانکہ ایسے ملک بھی موجود ہیں جن کی یہ نمایاں خصوصیت ہے کہ ان میں کئی زبانیں بولی جاتی ہیں۔ جیسے کینیڈا، سوئیزر لینڈ اور شوریہ متحدہ (سوویٹ) روس۔ اس کا اہم ترسبب یہ ہے کہ جغرافیائی تقسیم موجود ہے۔ جو پہاڑوں اور دریاؤں سے واقع ہوتی ہے اور آبادی کے مختلف اجزا پر تاریخی حوادث کا وہ تاثر ہے جس سے ان میں جتھہ بندی کا احساس بیدار ہو گیا ہے اور جس میں اب وطنی سربلندی کے شدید جذبات انگیز خیال سے حرکت پیدا ہو رہی ہے اور دوسرے قومی گروہوں پر ان کی عسکری اور اقتصادی برتری ان کو اس میں مدد دے رہی ہے کہ ان پر اپنا سیاسی تسلط قائم کریں۔

ہم نے یہ دیکھ لیا کہ بڑی حد تک نسلی اور ثقافتی اتحاد کے باوجود مغربی دنیا اتنے خود مختار ملکوں میں تقسیم ہے جن کے درمیان دوامی باہمی دوستی یقینی نہیں سمجھی جا سکتی۔ پھر کیا یہ بڑی عجیب بات ہے کہ برصغیر پاک و ہند میں دو خود مختار ملک ہیں؟ اب آئیے اس معاملے کو اور زیادہ غائر نظر سے دیکھیں۔

سب سے پہلے ہم یہ پوچھتے ہیں کہ پاکستان اور ہندوستان باعتبار نسل ایک ہی اصل سے ہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا برصغیر میں صرف ایک ہی نسل کے لوگ آباد ہیں۔ میرا خیال ہے کہ دونوں سوالوں کا جواب نفی میں ہے۔ وادیٔ دریائے سندھ کی تہذیب کے زمانے میں بھی، جو نہایت قدیم ہے، ان سوالات کا جواب نفی ہی میں تھا۔ موہن جو دڑو کی کھدائی میں انسان کے جو جسمانی آثار ملے ہیں ان کے متعلق سیول اور گوہا نے اپنی کتاب "موہن جو داڑو، تہذیب سندھ" جسے سرجان مارشل نے ترتیب دیا ہے، کم از کم نسلوں کی چار مختلف وضع کا انکشاف کیا ہے، قدیم آسٹریلوی نسل، بحرۂ روم کے علاقے کی نسل، نسلِ کوہستانِ ایلپس کی منگولی شاخ؛ اور نسلِ کوہستانِ ایلپس۔ یہ حالت تھی عہد قبلِ تاریخ میں۔ اس کے بعد ہمیں معلوم ہے کہ بہت سی مختلف نسلوں کے گروہ جنگ و فساد کے ساتھ یا پُرامن طریقے پر برصغیر میں آکر آباد ہوئے جیسے آریا، سیتھی، کشان، ہن، سامی، بقول پروفیسر ڈکسن، یہ نسلی اختلاف، ہندوستان میں جو جات پات کا نظام ہے اس کی بنیاد ہے۔ جو معلومات ان کو مہیا ہوئیں اس کے تجزیئے سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ "ہر جاتی (ذات) کے لوگ دوسری جاتی کے لوگوں سے نسلاً مختلف ہیں اور یہ کہ ہر جاتی کے معاشرتی معیار کا اس جاتی کے آدمیوں کی نسلی ترکیب سے براہ راست تعلق ہے۔"

یہاں تک نسلی اتحاد کے متعلق تھا۔ اب زبانوں کے متعلق سنئے۔ ماریو پی مصنف "اسٹوری آف لینگویج" کا بیان ہے کہ "ہندوستان میں ۲۳ بڑی زبانیں ہیں اور ان کے ساتھ بے شمار بولیاں ہیں۔" اس وقت سوائے انگریزی کے ایسی کوئی زبان نہیں جو ہندوستان اور پاکستان میں مشترک ہو اور وہ انگریزوں کا ورثہ ہے جس کو دونوں ملک کارروائی کا ایک عارضی ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اردو جو ہندوؤں اور مسلمانوں کے میل ملاپ سے مسلمانوں کے عہد حکومت میں بنی اور استقلال سے قبل برصغیر کے بڑے حصے کی زبان مشترک تھی، ہندوستان میں اس کی جگہ اس ہندی نے لے لی ہے جس میں اسقدر سنسکرت داخل کر دی گئی ہے کہ اسے پاکستان کے لوگ نہیں سمجھ سکتے۔ دوسری

طرف پاکستانی اردو میں فارسیت اور عربیت کا میلان پہلے سے زیادہ بڑھ رہا ہے۔ اسی طرح مشرقی بنگال کی بنگالی زبان اپنے اسلوب اور مفہوم کے اعتبار سے مغربی بنگال اور کلکتہ کی بنگالی سے الگ روش پر ترقی کر رہی ہے۔ اگر ہندوستان اور پاکستان کے درمیان کبھی لسانی عنصر مشترک تھا تو وہ ان حالات میں اب باقی نہیں رہا۔

دوسرا قابل غور مسئلہ یہ ہے کہ آیا برصغیر حقیقی معنی میں کبھی ایک سیاسی وحدہ تھا۔ ۵۰۰ سال قبل مسیح سے لیجئے، جو برصغیر میں آغاز تاریخ کا زمانہ ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں کے عہد سے قبل اشوک کے تحت شاید چند سال کے علاوہ پورا برصغیر کبھی ایک سیاسی اور انتظامی وحدت نہیں ہوا۔ مسلمانوں کی فتوحات کے ساتھ برصغیر کا زیادہ تر حصہ مرکزی انتظام کے تحت لایا گیا اور علاء الدین خلجی کے عہد سلطنت میں، جو چودھویں صدی تھی، مشہور جرنیل ملک کافور نے جنوبی ہند کا قریب قریب پورا علاقہ فتح کر لیا۔ اس کے بعد پھر ٹوٹ پھوٹ واقع ہوئی اور جاری رہی یہاں تک کہ مغل برسر اقتدار آئے اور ہندوستان پر ایک طاقتور مرکز سے حکومت ہونے لگی۔ ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب کے انتقال کے بعد رفتہ رفتہ صوبوں کے گورنر خود مختار ہو گئے اگرچہ کچھ عرصے تک ان میں سے بعض برائے نام مغل شہنشاہ کے مطیع رہے۔ جس وقت انگریزوں کے ہاتھ میں اختیار حکومت آیا، کسی حالت میں برصغیر سیاسی اعتبار سے متحد نہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ عدم سیاسی اتحاد ہی اس کا اصل باعث ہوا کہ نئے فرمانروا تسلط حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔ انگریز جنہوں نے برصغیر کے بڑے حصے پر دو سو برس اور پورے برصغیر پر سو برس حکومت کی، انہوں نے اس کے انتظام کو سڑکوں، ریلوں، ڈاک، تار اور بہتر داخلی دریائی نقل و حمل کے وسائل سے مستحکم کیا۔ آخری زمانے میں ملک کے اندر فضائی وسائل مواصلات بھی قائم ہو گئے۔ اتفاق سے ۱۹۳۷ء تک برما بھی برطانوی ہند کا ایک حصہ رہا اور خود برصغیر کی تقسیم سے دس سال قبل الگ ہوا۔ برما کبھی ہندوستان کا حصہ نہیں تھا اور برطانوی ہند میں اس کی شرکت سے پورے برطانوی نظم و انتظام کی صورت مصنوعی ہو گئی تھی۔ اس کے علاوہ انگریز ہمیشہ غیر ملکی فرمانروا سمجھے گئے اور برصغیر کو ان کا متحد کرنا اندرونی سیاسی تحریک سے نہیں بلکہ خود ان کی اپنی انتظامی سہولتوں کے خیال پر مبنی تھا۔ یہ اتحاد اندر سے پیدا نہیں ہوا بلکہ باہر سے مسلط کیا گیا۔ انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں جب برطانوی حکومت نے یہ سوچنا شروع کیا کہ ہندوستان کے باشندوں کو سیاسی اختیار دیا جائے اور باقساط آئینی اصلاحات منظور ہونے لگیں تو اس عہد کے ہندو اہل الرائے نے فوراً برصغیر کے اس ملکی اتحاد سے جو انگریزوں نے پیدا کیا تھا فائدہ اٹھانے کے لئے تدابیر شروع کر دیں۔ یہی اہل الرائے جنہوں نے قومیت اور جمہوریت کے یورپی تصورات سے استفادہ کیا تھا اور سیاسی اعتبار سے بھی بیدار تھے، اس کانگریس کے اصل بانی بھی تھے جسے خود حکومت برطانیہ نے لارڈ ڈفرن کے تحت قائم اور پرورش کیا تھا۔ ان کو اپنے سامنے وہ نادر موقع نظر آیا جس کا وہ تصور بھی نہیں کر سکتے تھے اور جمہوری آزادی کے نام سے انہوں نے اکثریت کی طرف سے جو وہ خود ہی تھے، ہندوستان پر اختیار حکومت کا دعویٰ کرنا شروع کر دیا۔ جو ان کو نظر نہیں آیا وہ یہ تھا کہ جمہوری نظام میں اکثریت کی اصطلاحات صرف اس حالت میں سیاسی گروہوں پر جائز طور سے منطبق ہو سکتی ہیں جب آبادی دوسرے طور پر بالکل یکجنس ہو، مسلمان جو اپنے کو الگ اور مختلف قوم سمجھتے تھے ان کو ہندوستان کے مستقبل کے لئے جمہوریت کا یہ کتابی مگر ناقابل عمل خیال پسند نہیں آیا۔ جب حکومت برطانیہ

نے یہ چاہا کہ انتظامِ حکومت میں لوگوں کو زیادہ سے زیادہ شریک کرے تو ملک کے سیاسی اور انتظامی نظام میں اختیار اور مرتبہ حاصل کرنے کے لئے کشمکش بڑھی اور یہ خصوصیت سے مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات ۱۹۱۹ء اور ۱۹۳۷ء کی صوبائی خود اختیاری کے نفاذ کے دوران۔ اس میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات روز بروز تلخ تر ہوتے گئے۔ ۱۹۱۲ء کے بعد ہندو مسلم بلوے اس قدر عام ہوگئے کہ سوائے لکھنؤ پیکٹ اور تحریک عدم تعاون ۱۹۲۱ء کے مختصر وقفوں کے برصغیر میں یہ پورا دور خانہ جنگی کا تھا۔ سائمن کمیشن نے ۱۹۲۳ء سے ۱۹۲۷ء تک صرف پانچ سال کے اندر ۱۱۲ بڑے بلوے شمار کئے تھے۔ اس کے بعد کا دور اور بھی بدتر تھا۔ ان حالات میں مسلم اہل سیاست نے جو آل انڈیا مسلم لیگ کی تاریخ تاسیس ۱۹۰۶ء سے مصروف عمل تھے اپنی تمام تر توجہ اس پر مرکوز کردی کہ جمہوری ہندوستان میں ہندو اکثریت کے غلبے کے خلاف اپنی قوم کے لئے تحفظات حاصل کریں۔ منٹو مورلے اصلاحات ۱۹۰۹ء سے مسلمانوں کو جداگانہ انتخاب کا حق ملا لیکن یہ مسئلے کے حل کا صرف آغاز تھا۔

مگر بعد کے واقعات حوصلہ افزا نہ تھے ۱۹۰۵ء کی تقسیم بنگال کی بڑی مخالفت ہوئی۔ یہ لارڈ کرزن نے انتظامی ضرورت کے لئے کی تھی اور اس کے نتیجے میں آسام اور مشرقی بنگال کے نئے صوبے قائم ہوئے تھے۔ جن میں اتفاق سے مسلمانوں کی اکثریت تھی، ہندوؤں نے اس کی بڑی شدت سے مخالفت کی۔ بنگال کی اس تقسیم کی تنسیخ سے، جس کا شاہ جارج پنجم نے ۱۹۱۱ء کے دربار دہلی میں اعلان کیا مسلمانوں کو سخت مایوسی ہوئی اور ہندو بڑے خوش ہوئے۔ ان مخالف واقعات کے باوجود حضرت جناح نے جو اس وقت مسلم لیگ کے صدر اور بڑے پُرجوش ہندوستانی قوم پرور تھے، انڈین نیشنل کانگریس سے لکھنؤ پیکٹ کی شرائط طے کیں۔ اس پیکٹ نے جداگانہ انتخاب کے اصول کی توثیق کی اور نشستوں کے تعیین کے ساتھ مرکز اور صوبوں کی قانون ساز اسمبلیوں تک مسلمانوں کے لئے اس کو وسعت دی؛ لیکن مسلمانوں کو یہ حق حاصل ہوا کہ پنجاب اور بنگال کے اہم صوبوں میں ان کی اکثریت کے بدلے میں مسلمانوں نے جداگانہ انتخاب کی یہ قیمت بہت گراں سمجھی کیونکہ لکھنؤ پیکٹ کے ذریعے مسلمانوں کو مسلم اقلیت کے صوبوں میں یہ قوت حاصل ہوئی کہ قانون ساز اسمبلیوں کے فیصلوں پر اثر انداز ہو سکیں اور نہ پنجاب اور بنگال میں جہاں ان کی اکثریت تھی۔ لکھنؤ پیکٹ سے باہمی موالفت کا جو ماحول پیدا ہوا تھا وہ بہت تھوڑے دن رہا۔ ۱۹۱۹ء میں مانٹیگو چیمسفورڈ آئینی اصلاحات کی رو سے جب منتخب نمائندوں کو اختیارات منتقل ہوئے تو فرقہ وارانہ کشیدگی نے پھر سر اٹھایا۔ تحریک عدم تعاون کے بعد جس سے ہندو اور مسلمان باہم اسقدر قریب آئے کہ پہلے کبھی نہ تھے اور جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ گاندھی جی کی رہنمائی میں ہندوؤں کو یہ کامیابی حاصل ہوئی کہ انہوں نے مسلمانوں کا سیاسی وجود منہدم کردیا، شدھی اور سنگھٹن کی سخت فرقہ وارانہ تحریکات جاری ہوئیں جن کا مقصد یہ تھا کہ تمام مسلمانوں کو ہندو بنالیں یا ان کو برصغیر سے نکال دیں۔ اس کے جواب میں مسلمانوں کی طرف سے تبلیغ اور تنظیم کی تحریکات سامنے آئیں تاکہ مسلمانوں میں تبلیغی سرگرمیوں کو ترقی دی جائے اور قوم میں سیاسی اتحاد پیدا ہو۔ یہ بات بڑی معنی خیز ہے کہ ان دونوں تحریکوں کے قائد انہی میں سے تھے جو ہندو مسلم اتحاد تحریک کے لیڈر تھے، یعنی سوامی شردھانند، ڈاکٹر مونجے، پنڈت مالوی ایک طرف اور ڈاکٹر سیف الدین کچلو دوسری طرف۔ ۱۹۲۵ء میں راشٹریا سیوک سنگھ کے قیام اور آل انڈیا ہندو مہاسبھا کی سرگرمیوں میں ترقی سے مسلمانوں کے خطرات میں اور اضافہ ہوگیا۔ مسلمان لیڈروں نے اس کے لئے متعدد کوششیں کیں کہ کوئی ایسا حل نکلے جس سے مسلمانوں کے لئے قابل اطمینان تحفظات مہیا ہو جائیں۔ انہی میں

حضرت جناح کے مشہور چودہ نکات بھی تھے۔ لیکن چونکہ ہندو کوئی حل قبول کرنے کو تیار ہی نہ تھے اس وجہ سے کوئی حل نہ نکل سکا۔

نہرو رپورٹ جس نے برصغیر کے آئندہ دستور کے متعلق اس نہرو کمیٹی کے خیالات کی ترجمانی کی جس میں ہندوؤں کا غلبہ تھا اس نے یہ سفارش کی کہ ہندوستان میں وحدانی وضع کی حکومت ہو اور مسلمانوں کے لئے جداگانہ حق انتخاب اور مسلم اقلیت کے صوبوں کے مسلمانوں کو بطور پاسنگ صوبائی اسمبلیوں میں اضافی نشستیں دینے سے انکار کر دیا۔ اس رپورٹ کے بعد سائمن کمیشن کی رپورٹ شائع ہوئی جس میں آئندہ آئینی اصلاحات کے متعلق برطانوی خیال کی ترجمانی تھی۔ مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے یہ رپورٹ بھی مسلمانوں کے خلاف تھی بالخصوص پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی واجبی نیابت اور صوبہ سرحد اور بلوچستان کا آئینی مرتبہ بلند کرنے کے معاملے میں۔ اس رپورٹ کے بعد دو گول میز کانفرنسیں ہوئیں جن میں برصغیر کے سیاسی لیڈروں کو مدعو کیا گیا اور اُن سے کہا گیا کہ ہندوستان کے مستقبل کے لئے کسی منصوبے پر بالخصوص مختلف فرقوں کی نیابت کے مسئلے پر اتفاق رائے کریں مگر ان کانفرنسوں میں کوئی تصفیہ نہیں ہوا اس لئے مسٹر ریمزے میکڈانلڈ وزیر اعظم برطانیہ کو اس مسئلے پر اپنا فیصلہ دینا پڑا۔ اس فیصلے میں اگرچہ جداگانہ انتخاب قائم رہا لیکن مسلم اکثریت کے صوبوں میں مسلمانوں کی نیابت کا تناسب ابھی وہی رہا جو پہلے تھا اور اس کا موقع نہیں دیا گیا کہ آبادی میں مسلمانوں کی جو اکثریت تھی وہ قانون ساز اسمبلی میں منعکس ہوتی۔

اس تیزی کے ساتھ متغیر دنیا میں مسلمان، جو ہندوؤں کے مقابلے میں زیادہ مفلس تھے اور تعلیم میں پیچھے، حکومت میں ان کا کوئی اثر نہ تھا اور اس فکر میں مبتلا تھے کہ کسی طرح برصغیر میں نیا سیاسی اور معاشرتی وجود برقرار رکھیں بہرکیف وہ سوائے منصفانہ طرز کار کے جو مطالبہ تحفظات میں مضمر تھا اور کچھ نہ سوچ سکے۔ اس سے ان کو کوئی فائدہ نہیں ہوا اور ان کی مایوسی بڑھ گئی اور یہ حقیقت سمجھنا اقبال کے لئے رہ گیا کہ مسلمانوں کو اپنے طریقے پر زندگی بسر کرنے کے لئے خود اپنی مملکت کی ضرورت ہے۔ اب ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تو یقینی اور نمایاں حل تھا، لیکن یہ تعجب کی بات ہے کہ اس وقت اس کو صرف ایک انقلابی خیال سمجھا گیا تھا۔

مسلمانوں کی اس سیاسی جدوجہد کو سمجھنا اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک دو عناصر کو ملحوظ نہ رکھا جائے جو نہایت درجہ اہم ہیں۔ ایک یہ کہ اس وقت مسلمانوں کی سیاسی حالت کیا تھی اور دوسرے یہ کہ ایک جداگانہ ثقافتی وجود کی حیثیت سے ان کا مرتبہ کیا تھا۔ میں نے اس مسئلے پر دوسری جگہ مفصل بحث کی ہے یہاں محض اختصار کے ساتھ میں اس وقت کی حالت کے ذکر پر اکتفا کروں گا۔ آیئے یہاں ہم اقتصادی عنصر کو پہلے لیں۔ مسلمانوں نے برصغیر پر ایک ہزار سال سے زیادہ حکومت کی۔ اگرچہ ان کی حکومت معتدل اور ہمدردانہ تھی (اگر وہ ایسی نہ ہوتی تو ایک ہزار سال رہ بھی نہ سکتی تھی) تاہم فرمانروائی کی حیثیت سے ان کو وہ فوقیت حاصل تھی جس سے انکار کی کسی میں تاب نہ تھی۔ ان کو کسی اقتصادی دشواری کی فکر نہ تھی۔ لیکن جب ان کے سیاسی اختیار کو زوال آیا اور فرمانروائی حیثیت سے ایسٹ انڈیا کمپنی ان کی جگہ آئی تو سیاسی حیثیت کے ساتھ ان کی دولت بھی گئی اور معاشرتی مرتبہ بھی گیا۔ انگریزوں نے مسلمانوں سے اختیار چھینا تھا اور اس کی کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ ان پر اعتماد کرتے۔ اس کے برخلاف انہوں نے ابتداء سے وہ تدابیر اختیار کیں کہ مسلمان لازماً گر کر لاچاری کی حالت میں مبتلا ہو جائیں۔ مثال کے طور پر بنگال میں جب لارڈ کلائیو نے ۱۷۶۵ء میں شاہ عالم سے دیوانی اختیارات لے لئے تو مسلمان جو مال اور دیوانی کے محکموں میں اور فوج میں

بکثرت تھے، ملازمت کے یہ وسائل اس طرح کھو بیٹھے۔ پھر ایسٹ انڈیا کمپنی نے ان عطیات اور معافیات پر قبضہ کر لیا جو مسلمان بادشاہوں نے اور امرا نے مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کو دی تھیں۔ اس سے مسلمانوں کی تعلیم کو سخت نقصان پہنچا۔ ۱۷۹۳ء میں لارڈ کارنوالس گورنر جنرل ہندوستان نے بنگال میں دائمی بندوبست نافذ کیا۔ جیمز اونیلی کا قول یہ ہے کہ "اس سے وہ ہندو محصلین لگان جو اس وقت صرف چھوٹی چھوٹی نوکریاں کرتے تھے، زمیندار بن گئے، زمین پر ان کو مالکانہ حقوق حاصل ہو گئے، اور یہ اجازت مل گئی کہ اس تمام دولت پر قبضہ کر لیں جو خود اپنی حکومت کے ماتحت مسلمانوں کے پاس جاتی۔" دوسری طرف پرانے مسلمان زمیندار جو پہلے اس سب زمین کے مالک ہوتے تھے، جس کی وہ پیمائش کر لیتے تھے، افلاس اور تنگ دستی میں مبتلا ہو گئے۔ سر ولیم ہنٹر نے ان تمام مصائب کی تصویر کھینچی ہے جو اس مسلم قوم کو ہندوستان میں درپیش آئیں جو کسی زمانے میں بڑی طاقتور تھی۔ ۱۸۳۷ء میں جب دفاتر میں فارسی کی جگہ انگریزی رائج کی گئی تو مسلمانوں کے لئے ملازمت کے مواقع اور بھی کم ہو گئے۔ برطانوی پالیسی یہ تھی، ہندوؤں کو تعلیم و تربیت دے کر مہذب اور شائستہ بنائیں اور ان پر اعتماد کریں اور مسلمانوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیں۔ گورنر جنرل لارڈ ایلنبرو نے ۱۸۴۲ء میں ڈیوک آف ویلنگٹن کو باصرار لکھا کہ ہندوؤں کی سرپرستی کی جائے جو اُن کے نزدیک آبادی میں $\frac{9}{10}$ تھے اور ان مسلمانوں کو راضی کرنے کی کوشش نہ کی جائے جو صرف $\frac{1}{10}$ تھے اور برطانوی حکومت کے ساتھ مصالحت نہیں کر سکتے تھے۔ انہوں نے اس مراسلے میں کہا تھا: "مجھے یہ نہایت درجہ خلاف عقل معلوم ہوتا ہے کہ جب ہم کو آبادی کے $\frac{1}{10}$ حصے کی مخالفت کا یقین ہے تو ان $\frac{9}{10}$ کی پُرجوش تائید حاصل نہ کریں جو وفادار ہیں۔" ۱۸۵۷ء کے واقعات سے مسلمانوں کی حالت اور بدتر ہو گئی۔ اس واقعے کے باوجود کہ ہندو اور مسلمان دونوں اس بغاوت میں شریک تھے لیکن وہ شخص جس نے غدر میں پیش قدمی کی منگل پانڈے تھا اور وہ ہندو تھا۔ جس کا نام تمام باغیوں کے لئے اسم تاثیر بن گیا تھا۔ مگر انگریزوں نے یہ سمجھا کہ بانیٔ شر مسلمان تھے۔ لفٹنٹ رابرٹس نے (جو بعد میں فیلڈ مارشل رابرٹس ہوا) کہا ان شرپسند مسلمانوں سے کہہ دو خدا کے فضل سے ہم اب بھی ہندوستان کے مالک ہوں گے۔" اس قسم کے جذبات مسلمانوں پر مزید مظالم کا باعث ہوئے۔ اس کے بعد کہ ہندوستان کا انتظام تاج برطانیہ کے اختیار میں آگیا۔ ۱۸۷۱ء میں ای سی بیلی سیکریٹری گورنمنٹ نے سرکاری ملازمتوں کی پڑتال کی اور اس کے نتائج کا ان الفاظ میں ذکر کیا کہ کلکتہ میں مشکل سے کوئی ایسا دفتر ہے "جس میں کوئی مسلمان خلاصی، ہرکارے یا دفتری سے زیادہ کسی عہدے کی توقع کر سکتا ہے۔" سر سید احمد خاں کی تعلیمی تحریک سے مسلمانوں کو من حیث القوم اپنے تنزل کا احساس ہوا اور کسی حد تک سرکاری انتظام اور معاشی سرگرمی میں وہ حصہ لینے کے قابل ہوئے۔ لیکن اس دوڑ میں ہندو ان سے اتنے آگے بڑھ چکے تھے کہ کسی معمولی تدبیر سے ان کے برابر آنے کی توقع نہیں تھی۔ دوسری طرف مسلمانوں کی آبادی بھی بڑھ رہی تھی اور مفلسی بھی۔ ۱۸۵۰ء میں مسلمان ایک کروڑ ۸ لاکھ یا اس کے قریب قریب تھے لیکن نئی صدی کے آغاز میں اُن کی تعداد پانچ کروڑ ہو گئی۔ ۱۹۰۷ء کی مشہور تقریر میں اقبال نے مسلمانوں کے شدید افلاس کا ذکر کیا ہے امتدادِ زمانے کے ساتھ کچھ حالت بہتر ہوئی، خصوصاً اس کے بعد کہ حکومت برطانیہ سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کے لئے اسامیوں کے تناسب کے تعین پر رضامند ہو گئی۔ مگر پھر بھی تقسیم

کے وقت تک ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان معاشی مساوات، پاکستان کے علاقے میں حرفت کا فقدان (جس پر سوائے پروفیسر کوپ لینڈ کے اور کسی یورپین کی نظر نہیں گئی) اور معیشت پر ہندوؤں کی اجارہ داری کی وجہ سے مسلمانوں کے لئے معاشی خوشحالی کے تمام راستے مسدود ہونا مطالبۂ پاکستان کا سب سے بڑا سبب ہوا۔ ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو مسلم لیگ نے اپنے اجلاس منعقدہ لاہور میں قرارداد پاکستان منظور کی اور اس کے بعد پاکستان مسلمانان برصغیر کا نصب العین نظر ہوگیا۔ مگر پھر بھی ۱۹۴۶ء میں مسلمانوں نے پُر امن سیاسی ترقی کے خیال سے حضرت جناحؒ کی قیادت میں کیبنٹ مشن کا منصوبہ منظور کر لیا جس میں صوبوں کی مجموعہ بندی کے ساتھ غیر منقسم ہندوستان مدنظر تھا اور جس میں پاکستانی علاقوں کو دریائے سندھ اور گنگا اور برہم پتر کے طاسوں میں کسی قدر اقتصادی ترقی کی آزادی حاصل ہوتی۔ لیکن منصوبے کا ٹھیک یہی وہ پہلو تھا جس نے ہندوؤں کو اس کی مخالفت کے لئے بھڑکایا۔ اس وجہ سے یہ منصوبہ آگے نہیں بڑھا۔ غیر منقسم ہندوستان میں ہندو مسلم مسئلے کے حل کرنے کی کوششوں کے طویل سلسلے کی یہ آخری کڑی تھی۔ یہ اس وجہ سے ناکام ہوئی کہ ہندو مسلمانوں کا اعتماد حاصل نہ کر سکے بلکہ اس کے برخلاف انہوں نے مسلمانوں کو یہ باور کرا دیا کہ اگر من حیث القوم ان کی سیاسی، ثقافتی اور اقتصادی حیثیت کو بالکل تباہ کرنا نہیں تو اس کو وہ ضرر پہنچانا ضرور چاہتے ہیں۔ ہندو مسلم بلوے شروع ہوئے اور انہوں سنہ ۱۹۴۶ء کے ہنگامۂ بہار تک نوبت پہنچائی جو مسلمانوں کا قتلِ عام تھا۔ ان سے مسلمانوں کے خطرات کی تصدیق ہوگئی۔ اب اس کی کوئی سبیل باقی نہ رہی کہ ہندو اور مسلمان ایک جگہ رہیں۔ ان کو الگ الگ ہونا تھا اور وہ الگ ہوگئے۔

اقبال نمبر ستمبر ۷۷ء

"ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلق کے اقتصادی پہلو سے زیادہ اہم اس کا ثقافتی پہلو ہے۔ فی الحقیقت ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان یہی وہ اختلاف ہے جو بنیادی ہے۔ اس اختلاف کی حقیقت سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اسلامی تحریک کا وہ تاثر مدنظر رہے جو آدمیوں پر اور اقوام پر مرتب ہوتا ہے۔ جو لوگ اسلام قبول کرتے ہیں ان کی پوری شخصیت بدل جاتی ہے، ماضی سے ان کا رشتہ بالکل منقطع ہو جاتا ہے اور راستہ قطعی تبدیل ہو جاتا ہے۔ تاریخ اس کی ایک سے زیادہ مثالیں پیش کرتی ہے کہ کسی قوم نے مسلمانوں کے ملکوں اور ان کی ثقافت کو تباہ کرنے کی مہم سے اپنی سرگرمیوں کا آغاز کیا اور بالآخر وہ اسلام کے شیدائی اور فدائی بن گئی۔ سلجوق اور مغل ایسی دو مثالیں ہیں۔ پروفیسر ہٹی لکھتا ہے "بالکل اسی طرح سلجوقوں کے معاملے میں ہوا جہاں ان کے مفتوحہ کافر ہوئے وہاں ان کے مذہب نے فتح پائی۔ اسلامی ثقافت کو تباہ کرنے کے لئے ہلاکو نے جو بے رحمانہ کوشش کی تھی اس کو ابھی نصف صدی بھی نہ گزری تھی کہ اسی کا پڑپوتا ہی ایک راسخ العقیدہ مسلمان کی حیثیت سے اسی ثقافت کے احیا کے لئے اپنا بیشتر وقت اور قوت عمل صرف کر رہا تھا۔"

یہ واقعہ کہ پاکستان اور بقیہ برصغیر کے مسلمان کثرت سے ان لوگوں کی اولاد ہیں جو ہندو سے مسلمان ہوئے تھے، غیر متعلق اور بے محل بات ہے کیونکہ جب کوئی شخص مسلمان ہوتا ہے تو زندگی کے متعلق اس کا تصور بالکل مختلف ہو جاتا ہے۔ اس کی وفاداری اور اس کی اطاعت اور زندگی اور دنیا کی طرف اس کا رخ بالکل مختلف ہو جاتا ہے مختصر یہ کہ اس کا ظاہر اور باطن قطعی تبدیل ہو جاتا ہے۔ اسلام کے انقلابی اثر کی مثال میں ہم خود اقبالؒ کو پیش کرتے ہیں۔

وہ اپنی اصل کے اعتبار سے سپرد گوتم کے کشمیری برہمن تھے اور عہد حاضر میں مسلم افکار و خیالات کے سب سے بڑے نمائندے ہوئے۔

برصغیر میں ثقافت کا مسئلہ اتنا آسان نہیں جتنا کہ بعض اوقات ظاہر کیا گیا ہے۔ مسلمانوں کی ہزار سالہ حکومت کے دوران میں حاکموں اور محکوموں کے درمیان روابط میں ترقی ہوئی، بالخصوص ترکی تسلط کی ابتدائی پانچ صدیاں گزرنے کے بعد مشترکہ ثقافت کی مشابہت نمودار ہوئی۔ وہ ثقافت جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں کا اعلیٰ طبقہ شریک تھا، وہ ناگزیر طور پر "مسلمیت" کی طرف مائل تھی۔ وہ فارسی زبان اور ادب پر مبنی تھی جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں مہارت حاصل کرتے تھے اور بڑے پائے کے فضلاء انشا پرداز اور شعرا بنتے تھے مثال کے طور پر ٹیک چند بہار فارسی زبان کی لغات کے بڑے عالم تھے اور چندر بھان برہمن بہت بڑے شاعر تھے اور فارسی زبان کے ہندو فاضلوں کی عظیم جماعت تھی۔ مغل طرز مصوری میں بعض بڑے ممتاز صاحب فن ہندو پیدا ہوئے جیسے منوہر، بچتر، ہندوؤں کے قدیم فن موسیقی میں امیر خسرو، سلطان حسین اور تان سین جیسے عظیم المرتبہ مسلمانوں نے اصلاحیں کیں اور اضافے کئے۔ پھر بھگتی کی تحریک نمودار ہوئی جس میں توحید پر زور تھا یہ ہندو دھرم پر اسلام کے اثر کا نتیجہ تھی اور اس سے گرو نانک، کبیر اور چیتنیہ جیسے بڑے آدمی پیدا ہوئے۔ ہندو اور مسلم معاشرے کے اعلیٰ طبقوں کے درمیان معاشرتی روابط میں بڑا تواتر اور بڑی بے تکلفی تھی اور وہ اس حد تک بڑھی کہ اکبر نے کئی ہندو راجکماریوں سے شادیاں کیں اور ایسے بہت ازدواجی رشتے قائم ہوئے۔ بہت سے فوجی اور مدنی عہدوں پر ہندو مامور تھے اور ان میں سے بعض اعلیٰ ترین عہدوں پر — ٹوڈرمل کھتری شیر شاہ سوری کا وزیر مال تھا۔ اکبر کے عہد میں وہ وزیر سلطنت ہوا۔ ہیمو بقال پانی پت کی دوسری جنگ میں سوری افواج کا سپہ سالار تھا، مان سنگھ عساکر مغلیہ کے بڑے سپہ سالاروں میں تھا۔ بہت سی مثالوں میں سے یہاں پر صرف تین بیان کی گئی ہیں۔ محکمہ عدلیہ ایسا تھا جو ہندوؤں اور مسلمانوں کے ساتھ یکساں انصاف کرے بادشاہوں اور شہنشاہوں سے ہر وہ شخص مل سکتا تھا جو انصاف کے لئے ان کے دروازے پر دستک دے۔ تجارت اور صنعت و حرفت ہندوؤں کے ہاتھ میں تھی اور ان کو اپنے مذہبی اعمال کی بجا آوری کے لئے پوری آزادی حاصل تھی۔ معاشرے کے ادنیٰ طبقے میں تو ہندو اس حد تک آزاد تھے کہ مسلمانوں سے معاشرتی مقاطعہ تک قایم رکھیں اور وہ انہوں نے مسلمانوں کے پورے دور حکومت میں جاری رکھا۔ مسلمان فرمانروا اس ملک میں بس گئے اور اپنے سابقہ وطن سے اپنے تعلقات انہوں نے بالکل منقطع کر لئے مگر ہندوؤں نے ان کو ہرگز اپنا تسلیم نہ کیا۔ وہ پھر بھی نیچ ملیچھ اور ناپاک یا "جابان" یعنی قابل نفرت بدیشی ہی رہے جیسا بنکم چندر ان کو کہتا ہے۔

مسلمان فرمانرواؤں نے عموماً امن و سکون کا ماحول قائم رکھا جس سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان دوستانہ تعلقات میں ترقی کے لئے حوصلہ افزائی ہوئی تھی۔ مگر یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ حاکم اور محکوم کے درمیان تعلقات میں یہ ناگزیر ہے کہ وہ ہمیشہ متوازن نہ رہیں۔ مزید برآں اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ ان کے ساتھ خواہ کتنی ہی مراعات کی گئی ہوں ہندو تھے رعایا ہی۔ حاکم، قوم اور محکوم آبادی کے تعلقات کبھی اچھے نہیں ہو سکتے اور بعد کو ان کے تلخ اثرات باقی ہی رہتے ہیں۔ جن لوگوں پر آپ حکومت کریں، ان سے آپ احسان مندی کی توقع نہیں کر سکتے۔ اس لئے یہ بالکل تعجب کی بات نہیں ہے کہ جیسے ہی مسلمانوں کی سلطنت کو زوال آیا اور انگریزوں نے برصغیر پر استحکام کے ساتھ

اپنی حکومت قائم کی ہندوؤں نے اپنے سابقہ حاکموں سے آنکھیں پھیرنے اور نئے حاکموں کے ساتھ تعاون کرنے میں ذرا بھی دیر نہیں کی۔ ہندو اور مسلمانوں کی مشترکہ ثقافت کے آخری آثار بھی جلد فنا ہو گئے۔ اس سلسلے میں اردو زبان خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اس کی بنیاد سنسکرت ہے، بالائی منزل فارسی اور یہ مسلم حکومت کے زمانے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے باہمی میل جول سے پروان چڑھی۔ اس زبان کے بہت سے بڑے شاعر اور انشا پرداز ہندو ہوئے، جیسے دیا شنکر نسیمؔ مصنف "گلزار نسیم"، "یا گل بکاؤلی" جو ممتاز مثالی مثنویوں میں شمار کی جاتی ہے، رتن ناتھ سرشارؔ "فسانۂ آزاد" کے مصنف ہیں۔ نثر میں یہ ممتاز و مثالی تصنیف ہے۔ اس کے علاوہ ان کی اور بھی کئی تصانیف ہیں۔ پریم چند اردو زبان کے سب سے بڑے افسانہ نگار ہیں۔ آفق لکھنوی، برقؔ دہلوی اور نوبت رائے نظرؔ یہ سب پائے کے شعراء اور انشاء پرداز ہیں۔ برج نرائن چکبستؔ لکھنوی بڑے شاعر، انشاء پرداز اور نقاد ہیں۔ لالہ سری رام "خمخانہ جاوید" کے مصنف ہیں یہ اُردو شعراء کے تذکرے میں بڑی نامور کتاب ہے۔ پیارے لال آشوبؔ پنجاب کے متقدمین اُردو میں سے ہیں۔ رام بابو سکسینہ نے اُردو ادب کی مشہور تاریخ لکھی ہے۔ دیا نرائن نگمؔ اُردو کے مشہور ادبی ماہنامہ "زمانہ" کے ایڈیٹر تھے۔ سورج نرائن مہرؔ بچوں کی نظموں کے مشہور مصنف تھے، تلوک چند محرومؔ اور لبھو رام جوشؔ ملسیانی دونوں صاحب مرتبہ شاعر تھے (اور آخر ذکر اُردو زبان میں سند) درگا سہائے سرورؔ جدید کلاسیکی شاعری اور جدید اُردو شاعری کے درمیان جو دورِ تغیر گزرا اس کے رہنما تھے۔ پروفیسر فراقؔ گورکھپوری جدید غزل کے بڑے ممتاز نمائندے ہیں۔ آنند نرائن ملاؔ بڑے منجھے ہوئے اور متنوع صلاحیتوں کے انشا پرداز اور شاعر ہیں۔ پنڈت برج موہن دتاتریا مشہور فاضل، شاعر اور انشا پرداز تھے اور ان کے علاوہ دوسرے اور بہت سے خود اسی نسل میں جو ابھی موجود ہے پائے کے لوگ ہیں۔ مثلاً ہری چند اخترؔ اردو غزل کے اُستاد تھے۔ راجندر سنگھ بیدی اور بلونت سنگھ اُردو کے بہترین افسانہ نگار ہیں۔ عرشؔ ملسیانی، جگن ناتھ آزادؔ، دوارکا داس شعلہؔ، اور منور لکھنوی بھی زمانے کے بہترین شعراء میں ہیں۔ مالک رام نہایت عالی مرتبہ فاضل ہیں اور غالبؔ پر ان کی رائے سند سمجھی جاتی ہے۔ ان کے علاوہ اور بہت سے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اردو زبان اور ادب کے متعلق اگر کچھ لکھا جائے اور اس میں ہندوؤں کا جو حصہ ہے اس کا ذکر نہ ہو تو وہ بالکل ناقص ہوگا۔ لیکن پھر بھی مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کی عداوت کا پہلا شکار اردو ہی ہوئی۔ ہندوؤں نے اُردو کے خلاف ہندی کو بڑھانا شروع کیا اور انیسویں صدی کے آخر میں اور بیسویں صدی کے آغاز میں جو نہایت تلخ اور ترش بحثیں ہوئیں وہ سب اُردو ہندی کے مسئلے ہی پر تھیں۔ اُردو زبان کا فرانسیسی عالم گارساں دتاسی زبان کے ان جھگڑوں سے اسقدر متاثر ہوا کہ اس نے یہ کہہ دیا کہ "ہندو ہر اُس چیز کو فنا کرنے کے درپے ہیں جس سے ان کو مسلمانوں کی حکومت کی یاد تازہ ہو"

ان نئے حالات میں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں نے

برطانوی راج کے ماتحت اپنے کو پایا، اور اس کے ساتھ یہ کہ پرانی مشترکہ ثقافت فنا ہو رہی تھی، ہندو اور مسلمان دونوں اپنی اپنی حقیقت پر واپس آ گئے اور دونوں طرف اپنی اپنی ثقافت کا احیا ہونے لگا۔ جب وہ اپنی اپنی ثقافت کی طرف متوجہ نہیں تھے اس وقت وہ معاشرتی اور ثقافتی یگانگت کے ساتھ

ایک جگہ رہ سکتے تھے لیکن ہندو اور مسلم ثقافت کے احیاء کے ساتھ جو اٹھارویں صدی کے آخری نصف اور انیسویں صدی کے ابتدائی نصف میں واقع ہوا اختلافات نمایاں اور بنیادی معلوم ہونے لگے۔ یہاں ہم بعض نہایت اہم مسائل پر ہندوؤں اور مسلمانوں کے خیالات کا ذکر کرتے ہیں۔ حقیقت قطعیہ کے متعلق ہندوؤں کا عقیدہ لچکدار اور لوچدار ہے مگر مسلمانوں کا عقیدہ ایسا نہیں ہے۔ کوئی ایک خدا مانتا ہو یا دس لاکھ ۔ یا ایک کو بھی نہیں، پھر بھی وہ ہندو ہو سکتا ہے۔ مسلمان صرف اس حالت میں مسلمان رہ سکتا ہے کہ وہ ایک خدا کا قائل ہو یعنی صرف خدائے واحد کا۔ اب ایک انسان کے معاشرتی مرتبے پر واقعۂ پیدائش کے اثر کو لیجیے۔ ہر ہندو سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اس ذات (جاتی) کا وفادار رہے گا جس میں وہ پیدا ہوا ہو۔ اگر وہ شودر (غلام یعنی اچھوت) ہے تو اس کو اچھا شودر ہونا چاہیے۔ اس کو شودر کے تمام فرائض انجام دینے چاہئیں اور وہ اس سے اونچے مرتبے کی تمنا نہ کرے۔ بقول ڈاکٹر امبیدکر شودر سے یہ توقع نہیں کی جاتی کہ وہ متبرک وید سننے کی تمنا کرے اور اگر وہ یہ کرے تو اس کے کانوں میں پگھلا ہوا سیسہ ڈالا جا سکتا ہے۔ خوش اعمالی سے یہ ہو سکتا ہے کہ اگلے جنم وہ کسی اونچی ذات میں پیدا ہو۔ لیکن بد اعمال شودر اگلے جنم میں تنزل کر کے کسی ذلیل جانور کی جون اختیار کرے گا۔ اسلام میں ذات پات کا کوئی ضابطہ نہیں۔ کوئی شخص زندگی کے کسی درجے میں پیدا ہو وہ اس کا مستحق ہے کہ اپنی صلاحیتوں کے اعتبار سے معاشرے کے بلند ترین مقام تک جا پہنچے۔ ہندوستان کے غلام سلاطین اور مصر کے مملوک اس کی جگمگاتی ہوئی مثالیں ہیں کہ جو لوگ غلامی میں پیدا ہوئے یا غلاموں کی اولاد تھے اختیار اور عظمت کے بلند ترین مرتبے تک پہنچے۔ اب کھانے اور پینے کی عادتوں کو لیجیے۔ ہندو اور مسلمان سوائے اس صورت کے ہرگز باہم مل کر نہیں کھاتے پیتے کہ وہ مستقلاً یورپین عادات و اطوار اختیار کر لیں۔ کوئی پکا ہندو یہ گوارہ نہیں کر سکتا کہ مسلمان اس کا گلاس یا کھانے کے برتن چھوئے۔ یہ صحیح ہو یا غلط مسلمان گائے کا گوشت کھانے کا بڑا شائق ہے اور پھر یہ غلط ہو یا صحیح ہندو گائے کو مقدس جانور سمجھتا ہے اور اس کا مستحق کہ اس کی حفاظت کی جائے۔ ہندو کو گائے سے عشق ہے اور وہ اس کی عبادت کا جزو لازم ہے۔ مسلمان گا ناپسند کر سکتا ہے مگر وہ اس کو عبادت میں شامل نہیں کرے گا۔ اسی وجہ سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان، گاؤکشی اور مسجدوں کے سامنے باجا بجانے پر اس قدر خونریزی ہوئی۔ ادب کے میدان میں ہندوؤں کے افکار و خیالات سنسکرت اور اس کی دوسری ذیلی زبانوں کے وسائل سے متحرک ہوتے ہیں اور مسلمانوں کے عربی اور فارسی سے۔ میرو پائی نے گاندھی جی اور قائداعظم کے موازنے میں بڑا چبھتا ہوا فقرہ چست کیا۔ "گاندھی ہندو تھے اس لئے انہوں نے اپنا لقب 'مہاتما' سنسکرت سے لیا۔ جناح مسلمانوں کے لیڈر تھے انہوں نے اپنا مقبول نام "قائداعظم" عربی سے پایا۔"

آزادی سے قبل انڈین نیشنل کانگریس نے بندے ماترم کو ہندوستان کا قومی ترانہ قرار دیا اور اس کا کچھ خیال نہیں کیا کہ یہ ترانہ بنکم چندر چٹرجی کے ناول "آنند مٹھ" میں بدیشی لوگوں کے خلاف، جن میں مسلمان بھی شامل ہیں، نعرۂ جنگ کے طور پر لکھا گیا تھا۔ ان تمام باتوں کے ساتھ یہ واقعہ بھی ہے کہ سلسلہ عمل تاریخ نے جو مغربی دنیا میں اتنی ریاستوں اور ملکوں کا سبب بیان کیا جاتا ہے، مسلمانوں کی ہزار سالہ حکومت کے دوران میں برصغیر کے اندر ایسے اشخاص پیدا کیے جن کو مسلمان اپنے بڑے اور مثالی آدمی سمجھتے ہیں اور ہندو اپنی

د بد اور برا۔ غرض یہی معاملہ بالعکس ہندوؤں میں ہے۔ ن کو وہ اپنا ہیرو سمجھتے ہیں مسلمانوں کے نزدیک وہ نمراہ ہیں۔ شیواجی اور اورنگ زیب اس کی دو مثالیں ہیں۔ ان کے درمیان محض سیاسی جھگڑا تھا لیکن انیسویں صدی میں ہندوؤں نے اس کو گہرا مذہبی رنگ دے کر شیواجی کو ہندوؤں کا قومی ہیرو بنا دیا۔ اس کے جواب میں مسلمانوں نے اورنگ زیب کو اسلام کا ہیرو بنایا۔

بیسویں صدی کے آغاز میں ہندوؤں او مسلمانوں کے جیسے تعلقات تھے سر والٹر لارنس نے اپنی کتاب (دی انڈیا وی سروڈ) میں ایک مکالمہ لکھ کر اس کی تصویر کھینچ دی ہے۔ سر والٹر لکھتے ہیں :۔

> سر پرتاب (مہاراجہ آیدر) اس خصتی ڈنر میں شریک ہونے کے لئے شملہ آئے جو لارڈ کرزن نے میری بیوی کو اور مجھے روانگی سے قبل کی شب میں دیا تھا اور ڈنر کے بعد میں اور سر پرتاب رات کے دو بجے تک ان کی توقعات اور تمناؤں کے متعلق گفتگو کرتے رہے۔ ان کی تمناؤں میں سے ایک یہ تھی کہ ہندوستان میں جو مسلمان ہیں ان سب کو وہ فنا کردیں۔ میں نے اس تعصب کی مذمت کی اور ان مسلمان دوستوں کا نام لیا جو میرے اور ان کے درمیان مشترک تھے۔ انہوں نے کہا: ہاں مجھے بھی وہ پسند ہیں لیکن مجھ کو یہ زیادہ پسند ہے کہ وہ مُردہ ہوں۔"

کبھی کبھی یہ بھی کہا گیا ہے کہ برصغیر جغرافیائی وحدت ہے۔ گو یہ سچ ہے کہ سمندر اور ہمالیہ جغرافیائی سرحدیں ہیں۔ لیکن برصغیر کی واقعی جغرافیائی وحدت کا کہیں وجود نہیں ہے۔

بندھیاچل کے جنوب کا علاقہ جو اصطلاحاً جزیرہ نما ہے، طبعی جغرافیائی حالت، زمین کی نوعیت، اور آب و ہوا کے اعتبار سے کسی طرح یہ نہیں معلوم ہوتا کہ بقیہ برصغیر سے اس کا کوئی تعلق ہے۔ اسی طرح طاس دریائے سندھ اور طاس گنگ و برہم پتر کا معاملہ ہے جو صحیح مفہوم میں مغربی اور مشرقی پاکستان کی نیابت کرتے ہیں۔ اپنی جگہ یہ ایسے خود مکتفی جغرافیائی (اور اقتصادی) واحدے ہیں جو دوسرے تمام علاقوں سے مختلف ہیں۔ اسی طرح راجپوتانہ الگ ایک خشک علاقہ ہے۔ برصغیر میں جغرافیۂ طبعی کی مختلف نوعیتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ اس میں نوع بنوع آب و ہوا اور پھر اسی طرح اس کے مظاہر، نوع بنوع جمادات و حیوانات ہیں۔ برصغیر میں وہ علاقے بھی ہیں جن میں شدید بارش ہوتی ہے۔ جیسے چراپونجی اور ریگستانی علاقے بھی ہیں جیسے اطراف خیرپور میں۔ اسی طرح برصغیر میں وہ جگہ بھی ہے جس کو اب تک دنیا میں سب سے زیادہ گرم سمجھا جاتا ہے یعنی جیکب آباد اور پھر ہمالیہ کے وہ مقامات بھی ہیں جو نہایت درجہ سرد ہیں۔ ان حالات میں اس کے لئے بڑی جرأت چاہئے کہ کوئی برصغیر کی جغرافیائی وحدت کا دعویٰ کرے۔

جغرافیائی واحدوں کی گفتگو میں کیا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ شمالی آئرلینڈ اور آئیر ایک واحدہ ہیں اور کنیڈا اور ریاستہائے متحدہ امریکہ، بعض بعید ترین رقبوں کو الگ کر کے، ایک دوسرا واحدہ ہیں؟

پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ مشرقی اور مغربی پاکستان کے درمیان ایک ہزار میل ہندوستانی علاقہ ایک عجیب جغرافیائی مذاق ہے۔ پہلی نظر میں یہ ایسا ہی معلوم ہوسکتا ہے لیکن

ذرا غور کے بعد اس کی وہی حیثیت ہو جائے گی جو ریاستہائے متحدہ امریکہ اور الاسکا کی ہے، ہوائی کا معاملہ تو پھر اس سے بھی آگے ہے۔

اس سب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان اور پاکستان کے درمیان قطعی نسلی اور لسانی وحدت نہیں ہے۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ ہندو اور مسلم ثقافت کے احیاء سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے اختلاف کی اتنی وسیع خلیج رونما ہوئی جس کا پاٹنا ممکن نہیں ہے۔ ثقافتی تصورات میں اس قدر اختلاف کے ساتھ یہ سوچنا بھی ممکن نہیں ہے کہ یہ دو قومیں ساتھ ساتھ رہنے کے لئے تیار ہوں گی اور کسی مشترکہ مقصد کے لئے مل کر کام کریں گی۔ ہم نے برطانوی حکومت کے تحت ہندوؤں اور مسلمانوں کی معاشی حیثیت میں عدم مساوات کو بڑھتے ہوئے دیکھا جو ہندوؤں کے ہاتھ میں اقتصادی اختیار کی اجارہ داری کی وجہ سے غیر منقسم ہندوستان میں ہرگز رفع نہیں ہو سکتی تھی۔ ہم نے اس عمل کی بھی جھلکی دیکھی جس سے دونوں قوموں کے درمیان مسلسل بحث اور تلخی بڑھی۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ برصغیر کبھی حقیقی معنیٰ میں نہ سیاسی واحدہ تھا اور نہ جغرافیائی واحدہ۔ وقتاً فوقتاً جو سیاسی وحدت حاصل ہوئی وہ باہر سے، کسی طاقتور، غیر حاکم نے ہی اس پر مسلط کی تھی۔

ہمارے ماضی کے مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تاریخ نے برصغیر میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے لئے مختلف راستے معیّن کئے ہیں۔ اس کے سوا اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ ان کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں تھی۔ مسلمانوں کے سامنے مسئلہ یہ تھا کہ وہ آزاد اور خود مختار قوم کی حیثیت سے رہیں اور اپنا مذہب اور اپنی ثقافت اپنے لئے محفوظ رکھیں یا اپنے کو ہندوؤں کے اس ذات پات کے نظام میں گم ہونے دیں جس کی قیود اور بندشیں انسانیت کے لئے تباہ کن ہیں۔ لیکن اسلام ایسی جاندار طاقت ہے کہ اپنا یہ انجام منظور نہیں کر سکتی تھی۔ اس لئے نتیجہ یہ ہوا کہ برصغیر کی تقسیم عمل میں آئی۔ یہ ناگزیر تھا۔ یہاں تاریخی طاقتیں موجود تھیں جو اپنا منطقی نتیجہ حاصل کرنے کے لئے مصروف عمل تھیں۔ ہندو سوائے گوکھلے اور سی آر داس کی نادر مستثنیات کے ان طاقتوں کو نہیں سمجھے اس لئے اس نمایاں حل کے لئے راضی نہیں ہوئے۔ یہاں تک کہ وہ ان کے ہاتھوں سے چھینا گیا۔ دوسری طرف مسلمان خوش نصیب تھے کہ ان میں ایک دانشمند پیدا ہوا جو ظاہری واقعات کے پردوں کو ہٹا کر تاریخ کے اندرونی عوامل کو سمجھ سکا اور مسلمانوں کی خوابیدہ تمناؤں کی اس نے صاف اور غیر مشتبہ الفاظ میں ترجمانی کی۔ پاکستان مسلم ثقافت کی اس جدوجہد کی نیابت کر رہا ہے۔ جو دنیا کے اس حصے میں اس نے اپنی بقا کے لئے کی۔

اقبالؔ نے کہا تھا: "مسلمان یہ سوچ بھی نہیں سکتا کہ قومی بنیادوں پر سیاسی نظام کی تعمیر اس مقصد سے ہو کہ اسلامی اتحاد کو اس کے مقام سے ہٹا دیا جائے" انہوں نے متحدہ اسلامی مملکت بنانے کا مطالبہ اسلام اور ہندوستان کے بہترین مفاد کے لئے کیا۔ ان کے نزدیک برصغیر میں امن کا یہ واحد راستہ تھا بشرطیکہ ہندوؤں سے صورت حال کا فہم ظاہر ہوتا۔

اس سب کے باوجود جو کہ ہوا، ہم توقع کرتے ہیں وہ لوگ جو ابھی تک کسی قدر الجھے ہوئے ہیں پاکستان کے حقیقی معنی ان کے سمجھ میں آجائیں گے۔

اقبال کی فریاد

قدرت اللہ شہاب

آزادی سے پہلے تو خیر دوسری بات تھی لیکن اب اللہ کے
فضل وکرم سے آپ کو پاکستان مل گیا ہے، تو ذرا مجھے بھی دم
لینے دیجئے۔ شکایت کرنا تو مومن کی شان کے خلاف ہے لیکن
جس بے دردی سے آپ میرا پیچھا فرما رہے ہیں، اس میں میرے
اور میری شاعری دونوں کے لئے بڑی عبرت کی نشانیاں ہیں۔
جلسے جلوس میں گر پڑ کا استعمال ہو، تو اس کی روک تھام کے
لے اقبال کا شعر۔ دھواں دھار تقریر میں سانس بھرنے لگے، تو
دم لینے کے لئے اقبال کا شعر۔ رسالوں میں کہیں کچھ جگہ پر کرنے کے
لئے اقبال کا شعر۔ ریڈیو میں فالتو لمحات گزارنے کے لئے اقبال کا شعر
گرد گستاخ ہو یا گالی گلوچ، نصیحت ہو یا فضیحت۔ وقت بے
وقت، جگہ بے جگہ میرے غریب اشعار کا حلیہ بری طرح بگاڑا
جاتا ہے۔ خوشامد اور چاپلوسی مقصود ہو تو طائر لاہوتی کا بیان ہوتا
ہے۔ زر عونیت میں اسرار خودی فاش کئے جاتے ہیں۔ شراب اور
کباب میں رموز بیخودی کی تلاش ہوتی ہے۔ چندے کے وقت
شاہین بچوں کے بال و پر اچھالے جاتے ہیں۔ چور بازاروں
میں دہقان کی روزی اور خوشۂ گندم کی داستان چلتی ہے دن
کے وقت تقدیر امم اور شمشیر و سناں کے نعرے بلند ہوتے ہیں۔
رات کے وقت طاؤس و رباب کی باری آتی ہے۔ یہ بھی غنیمت ہے
کہ آہ سحر تو میرے لئے چھوڑ دی جاتی ہے اور اللہ کا نام ساقی کے
سپرد ہوتا ہے۔ ورنہ خدا جانے ان دو زمینوں میں بھی کیا کیا گل کھلائے
جاتے۔ سینما والے اپنے اشتہاروں میں "ہے دیکھنے کی چیز اسے
بار بار دیکھ" کی تلقین فرماتے ہیں۔ ایک آملہ ہیر آئل دینے تیل
کی بوتلوں پر "گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر" کے لیبل چسپاں
کر رکھے ہیں۔ ایک خاندانی حکیم صاحب اپنی مقویات اور میرے
سرموں کی بدولت "میرا عشق میری نظر" بخش دینے کے دعویدار
ہیں۔ الیکشنوں میں خاص طور پر میرے قلب و نظر اور عشق و خرد کا
بے دریغ استعمال ہوتا ہے۔ اور رفاہ عام کی بہت سی انجمنیں قبر
کے کتبوں کے لئے میرے اشعار بلامعاوضہ منتخب کرنے کے لئے ہمیشہ
کمر بستہ رہتی ہیں۔

ان کے علاوہ میرے خاص کرمفرماؤں میں قوالوں اور ریڈیو
والوں کا درجہ بہت بلند ہے۔ اگر ان اصحاب کی کوششیں بارآور
ہوئیں تو عجب نہیں کہ بہت جلد میرے کلام کو پاکستان سے
ہجرت کی سعادت نصیب ہو جائے۔ یہ وہ سنت نبوی ہے جو میں
جیتے جی خود نہ نبھا سکا۔ لیکن اگر میرے پرستاروں کی اعانت سے
میرے کلام کو یہ درجہ اب مل سکتا ہے تو زہے نصیب۔ دراصل
سچ تو یہ ہے کہ نئی زمانہ آپ میری شاعری میں کچھ اس طرح الجھ گئے
ہیں کہ نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن۔ ایک فیشن ہے کہ چھوڑیئے
تو مشکل نہ چھوڑیئے تو مشکل۔ لیکن اگر قوالوں اور ریڈیو والوں کی
برکت سے میرا کلام اٹھ گیا، تو ہم خرما و ہم ثواب والی بات ہو گی
جیتے بیٹھے بٹھائے مفت میں آپ کا پیچھا بھی چھوٹ جائے گا۔ اور
مجھے بھی کچھ دم لینے کی مہلت نصیب ہو گی

قوالوں کا دستور تھا کہ وہ عموماً فارسی پر اپنی نظر عنایت رکھتے

تھے۔ اردو میں ان کا زور نظیر اکبر آبادی کے خمسوں اور حالی کے مسدس کے علاوہ اور کسی چیز پر زیادہ نہیں چلا لیکن جوں ہی اس فقیر سے شاعری کا گناہ سرزد ہوا، ان کی ساری توجہ ایک طوفان کی طرح میری طرف اُمڈ آئی۔ اب یہ حالت ہے کہ "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کے علاوہ میری بہت سی دوسری معصوم نظموں کو بھی سُر تال، تلفظ اور بے ایسے ایسے پیچ و خم میں سے گذارا جاتا ہے کہ ان کی صورت مسخ ہو کر کچھ سے کچھ بن جاتی ہے۔ یوں تو قوالیاں عام طور پر اولیائے کرام کے مزاروں پر ہوتی ہیں لیکن اللہ کا شکر ہے کہ مجھے درجہ ولایت عطا نہیں ہوا۔ اس لئے اس فقیر کی قبر قوالوں کی دسترس سے محفوظ ہے۔ لیکن اب یہ ایک نیا گل کھلا کہ قبر کی جگہ اس غریب کے نام پر قوالیوں کا دستور زور پکڑنے لگا ہے۔ چنانچہ جب شادی بیاہ یا چہلم کی رسوم کا بہانہ نہ ہو تو پُرتکلف دعوتوں کے بعد محض شوقیہ "اقبال کی قوالیوں" سے جی بہلایا جاتا ہے۔ امید تھی کہ شاید مشاعرے اس رسم کو توڑنے میں کامیاب ہو جائیں لیکن مملکت خداداد میں قوالوں کی تعداد کسی عنوان شاعروں سے کم نہیں ہے۔ اس لئے یہ دونوں مشاغل یکساں رفتار سے جاری ہیں۔

خدا کے فضل سے قوالیوں اور ریڈیو میں کچھ ایسا چولی دامن کا ساتھ ہے کہ جب کہیں قوالی ہو رہی ہو تو ریڈیو کا گمان ہوتا ہے اور ریڈیو چل رہا ہو تو قوالی کا رنگ جم جاتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ریڈیو والوں نے میری عزت افزائی کے لئے اور بھی بہت سے طریقے ایجاد کر رکھے ہیں۔ فلمی گانوں کا فرمائشی پروگرام وقت مقررہ سے ایک آدھ منٹ پہلے ختم ہو جائے تو عموماً "اقبال کا ایک شعر" کام آتا ہے۔ اگر عین موقع پر کوئی مقرر حاضر نہ ہو سکے تو تقریر کا موضوع خواہ "کیمیائی کھاد" ہو یا "پاکستانی کھالیں" اس کی جگہ بڑی بے تکلفی سے "اقبال سے ایک ملاقات" یا "اقبال کا فلسفۂ خودی" رکھ دیا جاتا ہے۔ کیونکہ آپ کی دنیا میں اقبال کے ملاقاتیوں کی تعداد کچھ کم نہیں ہے۔ بلکہ جوں جوں وقت گذرتا جاتا ہے ان کی تعداد میں کچھ اضافہ ہی ہو رہا ہے۔ اور خدا کے فضل سے میرے فلسفۂ خودی کے ماہرین کا فیض بھی بڑا عام ہے! ہاں یہ دوسری بات ہے کہ ادھر یہ تقریریں شروع ہوئیں، ادھر ریڈیو کے شائقین نے سوئی گھما کر دوسرے اسٹیشنوں کی راہ لی! اللہ اللہ، ایک زمانہ تھا کہ میرا کلام سننے کے لئے لوگ عید کے چاند کی طرح انتظار کرتے تھے۔ انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے مجھے ابھی تک یاد ہیں اور میں قیامت تک جامع مسجد لاہور کا وہ سماں بھی نہیں بھول سکتا جب نماز جمعہ کے بعد میں نے "حضور رسالت مآب میں" جنگ طرابلس والی نظم پڑھی تھی۔ آپ کو غالباً یاد ہو گا کہ ایک بار میں نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں التجا کی تھی کہ مرا نور بصیرت عام کر دے۔ شاید یہ اسی دُعا کا اثر ہے کہ اب کراچی ہو یا ڈھاکہ، لاہور ہو یا پشاور، جب ہو یا شام ریڈیو کا بٹن دبایئے کہیں نہ کہیں جگہ سے بہ صورت اقبال کا کلام ہو رہا ہے۔ کہیں گلدستہ بازی ہے کہیں سلطانہ جان یا دائم علی یا ہما تمدن ہے۔ کہیں بزرگ علی، ظرافت علی اور ان کے ہمنوا ہیں۔ کبھی یہ گمان گزرتا ہے کہ درویشوں کی ٹولی گا گا کر بھیک مانگ رہی ہے، کبھی رونے کی ریہرسل کا شبہ ہوتا ہے، کبھی مرثیہ خوانی کا سماں بندھتا ہے۔ یہ بھی غنیمت ہے کہ اکثر لوگ اقبال کے کلام کا اعلان سنتے ہی ریڈیو کی سوئی گھما دیتے ہیں۔ ورنہ جس نے ایک بار دل لگا کر ان راگنیوں کو سنا وہ ہمیشہ کے لیے ان نظموں کو کتابی صورت میں پڑھنے سے بھی بیزار ہو گیا۔

اگر اشتہار بازوں، قوالوں اور ریڈیو والوں کی مساعی جمیلہ کے باوجود خدانخواستہ میرے نام یا کلام کا کچھ حصہ سلامت بچ گیا تو رہی سہی کسر نکالنے کے لئے بزرگوں کی ایک اور جماعت خدمت کے لئے تیار ہے۔ یہ وہ بزرگ ہیں جو میرے ہم نوالہ و ہم پیالہ تھے، جن کی صحبت میں میں نے گناہ و ثواب، عقل و عشق، خودی و بیخودی کی بے شمار منزلیں طے کی تھیں۔ اور جن کے سینے میں ابھی تک میرے غیر مطبوعہ اشعار اور مقولوں کے گنج ہائے گرانمایہ محفوظ ہیں۔ یہ دوسری

ہے کہ ان میں سے اکثر حضرات ایسے ہیں جن سے اس خاکسار
ملاقات کا شرف بھی حاصل نہ ہوا تھا۔ لیکن اب جس وثوق سے
یری زندگی کے راز ہائے سربستہ فاش کرنے میں مشغول ہیں اسے
ر کبھی تو مجھے بھی اپنے متعلق شبہ ہونے لگتا ہے! بچارے
نکیر الگ پریشان ہیں کہ یہ کیسا شخص تھا کہ جس کے اعمال خود
ی نظر سے بھی پوشیدہ رہے۔ چنانچہ اب یہ معمول ہو گیا ہے
ہر کسی صاحب نے گفتگو کا یوں آغاز کیا کہ "ایک روز جب میں حضرت
مرحوم کی خدمت میں حاضر تھا ...." اور اس گنہگار کے
ل نامہ کی از سر نو جانچ پڑتال ہونے لگی! پہلے مرزا غالب بھی بہت
ن تھے۔ کہ یہ دنیا والے بڑے بے حیا ہیں۔ ان کے ذاتی اور نجی
ں تک کو اٹھا کر چھاپ ڈالا۔ لیکن جب میں نے اپنے خطوط کا حشر
کے گوش گذار کیا تو وہ مسکرائے۔ اور فرمانے لگے "میاں اقبال
نہ کرو۔ یہ بڑے دل گردے والی امت ہے۔ جس نے اللہ کے
ول پر بھی بے شمار الٹی سیدھی حدیثیں ایجاد کرنے سے پرہیز
نہیں کیا وہ بھلا تمہارے جیسے خاکپائے رسول کو کہاں چھوڑتی!
ے حقیقت خرافات میں کھو گئی۔ یہ امت روایات میں کھو گئی!

اب رہا اقبال ڈے کا معاملہ! یہ رسم میری زندگی ہی میں
شروع ہو گئی تھی۔ لیکن اب میں دیکھتا ہوں کہ زمانے کے انداز
بدل گئے۔ نیا راگ ہے ساز بدلے گئے! اقبال ڈے پر بچارے
اقبال کے سوا ہر چیز کا خوب اہتمام ہوتا ہے۔ سیاست دانوں
طالب علموں، ادیبوں اور تاجروں کی ہر پارٹی اپنی اپنی الگ

جاتی ہے۔ سیاست داں دھواں دھار تقریریں کرتے ہیں
کہ مسند رہیں اور بوقت انتخابات کام آئیں طالب علم امتحانات
ملتوی کرنے پر زور دیتے ہیں۔ ادیب ایک دوسرے کی پگڑی اچھالنے
کا مشغلہ سنبھالتے ہیں اور تاجر لوگ امپورٹ ایکسپورٹ کے لائسنسوں
کی مشکلات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ سکولوں درباروں میں بھی بڑے
سجنے کے انتظامات ہوتے ہیں اور افرنگی صوفوں اور ایرانی
قالینوں پر محفلیں منعقد ہوتی ہیں۔ غربا پارکوں اور باغیچوں میں جلسے

کرتے ہیں۔ کھانے پینے کے شوقین ٹی پارٹیاں رچاتے ہیں۔ کہیں
کہیں مشاعرہ بھی ہوتا ہے اور میرے دیرینہ کرمفرما ریڈیو والوں کے
دم قدم سے نظم خوانی اور قوالیوں کا رنگ بھی خوب جمتا ہے۔ اس
گہما گہمی میں اگر فی سبیل اللہ کچھ توجہ میری طرف بھی منعطف ہوتی
ہے۔ تو کبھی محمود کا اقبال سامنے آتا ہے۔ کبھی ایاز کا۔ کبھی بندہ کا
اقبال ظاہر ہوتا ہے، کبھی بندہ نواز کا۔ لیکن بچارے مومن کے
اقبال کو کوئی نہیں پوچھتا، کہ جس کے لئے میرے دیدۂ ترکی بے

خوابیاں، مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں، میرے نالۂ نیم شب
کا نیاز، مری خلوت و انجمن کا گداز، امنگیں مری۔ آرزوئیں مری
امیدیں مری جستجوئیں مری ہمیشہ ہمیشہ بے قرار رہتی تھیں۔

اگرچہ عالم بالا میں اقبال ڈے منانے کا رواج نہیں، لیکن
رضوان کی مہربانی سے اس روز ہم سب کو چھٹی ضرور عطا ہوتی ہے
معلوم نہیں آپ کے ہاں کیا دستور ہے۔؟

اقبال اور پاکستانی ادب

عزیز احمد

بہت کم ہوا ہے کہ کسی بہت بڑے ادیب یا شاعر نے ادب میں ایسا اپنا کوئی "مکتب" چھوڑا ہو۔ ادبی عظمت کی ایک بڑی نشانی یہ بھی ہے کہ اس کی نقل بہت دشوار ہو۔ چنانچہ انگریزی ادب میں شیکسپیئر نے کوئی پیرو نہیں پیدا کئے لیکن ابسن اور برنارڈ شا سے ڈراما نگاروں کا ایک پورا گروہ منسوب ہے۔ کچھ یہی حال اردو ادب میں غالب کا ہے۔ ان کو زندگی بھر گرنیم مشکل دگرنہ گرنیم مشکل کے مسئلے کا مقابلہ کرنا پڑا۔ کوئی ان کی پیروی کیا کرتا پھر انہوں نے جو سہل ممتنع لکھا وہ بھی کسی پیرو کے بس کا نہ تھا۔ یہی بات ہے کہ غالب کے کسی شاگرد، یہاں تک کہ حالی اور شیفتہ کے یہاں ان کا رنگ نہیں جھلکتا۔

اسی طرح جس کسی نے اقبال کے اسلوب کی پیروی کی کوشش کی، کوئی خاص کامیابی نہیں حاصل کی۔ بات یہ ہے کہ اقبال کے پورے اردو اور فارسی کے کلام میں اسلوب کی حیثیت بڑی ثانوی ہے۔ سب سے پہلے اقبال کی پیروی کی کوشش ہی مسٹر چکبست نے کی۔ بعض لکھنوالے انہیں بہت سراہتے ہیں مگر مجھے آج تک سوائے چند اشعار کے چکبست کے کلام میں کوئی خاص بات نظر نہیں آئی۔ چکبست نے ایک نہیں کئی شاعروں کی پیروی کی ہے اور یہی ان کے کلام کی مجموعی افراتفری کا راز ہے۔ ان کے یہاں انفرادیت نہیں۔ پھر جوش نے اقبال کی پیروی کی جا بجا کوشش کی لیکن جوش کے راستے میں چند مشکلیں حائل ہیں۔ ایک تو یہ کہ تشبیہات پر انہیں ضرورت سے زیادہ قدرت حاصل ہے۔ دوسرے یہ کہ ان کا ذہنی سرمایہ بڑی شدت سے محدود ہے۔ ایک کی وجہ سے ان کے کلام میں اقبال کے مقابل کہیں زیادہ رنگینی آگئی اور دوسری خصوصیت کی وجہ سے وہ عمر بھر کبھی کوئی گہری بات نہ کہہ سکے۔ وہ ہمیشہ دہراتے ہی رہے، خواہ خیالات انقلابی ہوں یا رندانہ۔ ایک طرح کا رنگین ولولہ، شوخی اور گستاخی جوش کے کلام میں بھی ہے اور اردو ادب کے لئے ایک خاص چیز ہے لیکن اس کو اقبال کی شاعری کے بے پناہ تنوع، اس کی وسعت، اس کی حرکت اور تلاطم سے کوئی نسبت نہیں لیکن پھر بھی یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اگر اقبال نہ ہوتے تو جوش کا ڈھنگ کچھ اور ہی ہوتا۔ وہ یہ جوش نہ ہوتے۔

اور بہت سے شاعروں نے اقبال کی کچھ کچھ پیروی کی۔ ان میں سے بعض کے نام اب صرف اردو ادب کے طالب علموں کو یاد رہ گئے ہیں۔ ان میں وحید الدین سلیم پانی پتی بھی تھے لیکن ان کا رنگ بھی کچھ نقل ہی نقل رہا۔ ایک طرح کی ذہانت اور جودت انہیں بھی تھی مگر وہ عظمت میں تبدیل نہ ہونے پائی۔

نوجوان شعرا نئی تحریکوں میں کچھ اس طرح بھٹک گئے کہ انہوں نے اقبالؒ کی شاعری کے قالب اور روح دونوں کو فراموش کر دیا۔ ترقی پسند تحریک نے جہاں بہت سی کہنہ روایات کو توڑا وہاں ادب کو بعض بہت شدید صدمے بھی پہنچائے۔ ایک بڑا سخت صدمہ یہ پہنچا کہ اگر بعض بہت اچھے نظم اور غزل لکھنے والے شاعر زندہ نہ ہوتے تو طرح طرح کے تجربوں میں نظم اور غزل دونوں کا عظیم الشان روایتی سلسلہ اگر منقطع نہ ہوتا تو اس کی نشو و نما میں رکاوٹ ضرور پیدا ہوتی۔

پاکستان کے نوجوان شعراء پر اقبالؒ کے کلام کا مجموعی اثر اس قدر کم ہے کہ حیرت اور عبرت ہوتی ہے۔ فیض اور راشد کی نظموں کے ڈھانچے، ایلیٹ، اوڈن اور اسپنڈر سے زیادہ قریب اور ماخوذ ہیں اور چونکہ ایک اجنبی ادب سے تسلسل کا رشتہ زیادہ مضبوط نہیں تھا۔ اس لئے ان تجربوں میں بعض بعض خاص صورتوں کے علاوہ جان نہیں۔ اس کے بعد اقبال کی پیروی دوسرے درجے کے شاعروں کے حصے میں آئی اور انہوں نے بھی بدقسمتی سے اقبال کی شاعری کی روح حرکت کے بجائے ان کے اسلوب اور انہیں کے خیالات کو دہرانے کو ہنر سمجھا۔

پاکستان کا تصور زیادہ تر اقبالؒ ہی کے ذہن کا ایک نتیجہ ہے۔ انہوں نے ی مادہ اشتراکی تصور وطنیت کے بجائے ایک نئی طرح کی قومیت کا تصور یا۔ اس تصورِ قومیت کی بنیاد رقرآن کے بعض تفکرات پر مبنی ہے۔ جن کا ، نے ۱۹۳۰ء والے مسلم لیگ کے خطبے میں حوالہ دیا ہے۔ ہندوستانی برصغیر کی قومیت کا تصور، ایک ایسی انسانی ثقافت کی وحدت کا تصور ہے۔ جس سے انسانی قدریں وجود میں آئی ہیں جو دوسرے تمدنوں کو یا تو نصیب نہیں ہوئیں ں نے اسی تمدن سے ان کو حاصل کیا، یا اس تمدن سے انہیں بڑی تقویت ۔ اس برصغیر کی اسلامی ثقافت بذاتِ خود ایک انسانی اقدار پیدا کرنے والی ت ہے اور اسی لئے اس کا تحفظ لازم آتا ہے۔ شروع شروع میں اقبالؒ نے "وطنیت" کی جو مخالفت کی، وہ اس وجہ سے تھی کہ اس وقت تک ں نے "ملی وطنیت" کا تصور پوری طرح اپنے فلسفے سے اخذ نہیں کیا تھا۔ جب اپنی شاعری کے آخری زمانے، یعنی ۱۹۳۰ء اور اس کے بعد انہوں نے "ملی وطنیت" کے تصور کو ملت کے استحکام اور بقا کے لئے ایک ضروری شرط لور پر قبول کر لیا تو پاکستانی تحریک کا آغاز ہوا، جس سے ہم سب سے پہلے اقبالؒ کی تحریروں، تقریروں، ان کے کلام اور ان کے خطوط میں روشناس ہوتے ، پاکستان اقبالؒ کی ملی اور اسلامی شاعری کا جغرافی ظہور ہے اور اسی لئے وہ یت جو پاکستان کے حامی اور خادم آج اپنا مقصد قرار دیتے ہیں، دراصل ان م اقدار پر مشتمل ہے، جن پر اقبالؒ کی اسلامی انقلابی شاعری میں زور دیا گیا ہے۔

اگر پاکستان کی تحریک میں ثقافتی عنصر خاص طور پر اہمیت رکھتا ہے تو ں کی بھی ضرورت ہے کہ اس کا تحفظ کیا جائے اور اس کی نشوونما کی جائے۔ ں ثقافتی عنصر کو زمانے کی ضروریات کے پیشِ نظر نئی سے نئی منزل کی طرف بڑھایا جائے کیونکہ اقبالؒ کی فکر میں، اور خیال، عمل اور ارادے کی دنیا میں ہر بلکہ حرکت ہی عینِ حیات ہے لیکن بڑی بدقسمتی یہ ہے کہ یہی ثقافتی قدریں، یہی ضی کا تحفظ اور مستقبل کی تعمیر کی قدریں، اب تک پاکستانی ادب میں اپنا صحیح مقام پوری طرح حاصل نہیں کر سکیں۔

ماضی کو منہدم کرنے میں تقسیم سے قبل کے برصغیر کی ترقی پسند تحریک کا بڑا حصہ تھا۔ یہ انہدام، روایت شکنی کے جوش میں مجنونانہ سرگرمی کی حد تک بڑھتا گیا تھا۔ اس نے اچھے اور برے، خزف و گوہر، رطب و یابس میں کوئی امتیاز نہیں کیا۔ ہندوستانی ادیب تو پھر ایک ذرا سا چکر کاٹ کے دیومالا بھگتی تحریک اور اہنسا کی طرف واپس لوٹ گئے لیکن ہندوستان کے مسلمان ادیب اور پاکستان کے ادیب اب تک تذبذب کے عالم میں ہیں کہ کس بنیاد پر اپنی تعمیر کریں۔ بہت سے جنتا کا نام جپنے لگے اور روس کے جدید ادب کی پیروی کرنے لگے۔ جس کا معیار ہر سال گرتا ہی جا رہا ہے۔ بعض نے ہندوستان سے رشتہ جوڑا لیکن بعض ادیبوں نے اپنی ذمہ داریوں کو بھی محسوس کیا کہ پاکستان اگر ایک مملکت ہے اور اگر اس مملکت کے رہنے والے ایک ملت ہیں، ایک ثقافت کے محافظ ہیں تو ان کا ایک مشترک ادب بھی ہونا چاہئے۔ جس میں ماضی کی روایات جذب ہوں اور جو ایک مستقبل کی طرف قدم اٹھائے۔

پاکستانی ادب کی تحریک اسی لئے اقبالؒ سے وابستہ ہے، اس کا کام ایک ایسے تمدن کی قدروں کو زندہ رکھنا ہے۔ جس نے ادب میں ابوالفضل، خسرو اور غالب کو پیدا کیا۔ جس نے مختلف بولیوں سے ایک نئی زبان بنائی، ایسی زبان جس کا سرمایہ دنیا کی کسی زندہ زبان کے آگے شرما کے سر نہیں جھکا سکتا۔ جس نے مصوری اور موسیقی میں اپنی ایک خاص نہج اور خاص طرز کا آغاز کیا اور اسے اختتام کو پہنچایا جس نے تاج محل تعمیر کیا اور لاہور اور کشمیر میں ایسے باغات لگائے جن کی نظیر شاید ہی کہیں اور ہو۔ اس قوم کا خاص ایک دستورِ اخلاق ہے۔ ایک خاص زاویۂ نظر ہے۔ جس سے وہ دنیا اور طبیعیات اور زندگی کو دیکھتی ہے۔ اس میں ایک خاص طرح کی انسانیت ہے۔ ایک خاص طرح کی عالی ظرفی ہے۔ جس سے وہ رنج اور انبساط دونوں کو اسیر کر سکتی ہے۔ زندگی کی دوڑ میں اس قوم اور اس تمدن نے بھی بڑی بڑی قربانیاں دی ہیں اور سب سے بڑی قربانیاں تو اقبالؒ کے مرنے کے بعد تقسیم کے بعد کے قتلِ عام میں دی ہیں۔ اس قوم، اس تمدن اور اس کی ثقافت نے جو کچھ تخلیق کیا۔ وہ کوئی اتفاقی یا اضطراری عمل نہیں تھا، یہ ایک باشعور، مسلسل، باسلیقہ مرکزیت تھی جو اپنی تخلیق کے محرکات اور اس کے نتائج میں دوسری قوموں اور دوسرے محرکات سے ممتاز ہے، خواہ دوسری قومیں اس کی ہمسایہ ہی کیوں نہ ہوں اور اس کے اپنے گھر ہی میں کیوں نہ رہتی ہوں۔ اس نے دوسروں سے اثرات قبول کئے ہیں اور دوسروں کو متاثر کیا ہے لیکن صدیوں کے تاریخی،

میل جول یا مقابلے میں کبھی اس نے اپنی انفرادیت، اپنی منفرد تخلیقی صلاحیت نہیں کھوئی۔ وہ کبھی کسی اور ثقافت، کسی اور تمدنی تحریک میں جذب نہیں ہونے پائی اور اسی لئے وہ آج تک زندہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ادب اور فنونِ لطیفہ کی یہ پاکستانی تحریک کوئی علیحدہ نہیں۔ یہ وہی شے ہے جو کل کی ملی تحریک تھی۔ اب اسے وہ جغرافی ذرائع، وہ معاشی وسائل حاصل ہو گئے ہیں جو پہلے تھے اور اسی لئے اس کی ترقی کی رفتار بہت تیز ہونی چاہئے۔

ادب اور آرٹ کی پاکستانی تحریک کے مقابلے میں سب سے زیادہ رکاوٹ دو محاذوں سے ڈالی جا رہی ہے۔ جو اصل میں ایک ہی ہیں اور ترقی پسند مصنفین کے جدید ترین نظام العمل سے وابستہ ہیں۔ شروع شروع میں یہ انجمن ہندوستان کی اشتمالی جماعت کی طرح مسلم لیگ اور مطالبۂ پاکستان کی حامی رہی۔ مسلمان عوام کے اس مطالبے اور خود اقلیتی صوبوں کی مسلمان آبادی کی قربانی کو اس نے عوامی تحریک جانا لیکن پھر بین الاقوامی سیاست کی شطرنج پر کچھ ایسی تبدیلیاں ہوئیں کہ پہلا تو اشتمالی جماعت اور پھر انجمن ترقی پسند مصنفین پاکستان اور مسلمان عوام کے اسی حقِ خود ارادیت کی مخالف ہو گئی جس کی اس نے کئی سال تک حمایت کی تھی۔ ادبی محاذ پر اس کا یہ اثر ہوا کہ ہندوستان کی بنیادی طور پر ہندو ثقافت اور پاکستان کی بنیادی طور پر اسلامی ثقافت کے فرق کو اس نے چھپانے کی کوشش کی۔ اس نے ہندوستانی قوم پرستوں کی طرح اس برصغیر کی نام نہاد جغرافی وحدت اور اسی لئے تمدنی وحدت پر زور دینا شروع کیا۔ یہ دُہرا عمل تخریب ایک طرح سے اس ملک کے تمدن اور اس کی ثقافت کو حرفِ غلط کی طرح مٹانے کی تجویز ہے۔ جن عوام کے نام پر یہ تحریک نعرے لگاتی ہے یہ انہیں کو فنا کرنے اور انہیں پھر سے کشت و خون میں آلودہ کرنے کے سامان کر رہی ہے۔ اس کا کام نہ صرف ملک کے نظام میں بلکہ دماغوں میں افراتفری اور انتشار پیدا کرنا ہے

اگر پاکستان محض ایک سیاسی وحدت نہیں بلکہ ایک تمدنی، مذہبی، ملی اخلاقی وحدت ہے۔ اگر وہ انسانی اقدار کی ایک منفرد اکائی ہے تو اس قسم کی مخالف تحریکیں نہ زیادہ دن یہاں چل سکیں گی اور نہ اس ملک کے ادب اور اس کی ثقافت کو کوئی نقصان پہنچا سکیں گی۔ بہت سے ادیب پرانی تحریکوں سے ناطے توڑتے جائیں گے اور نئے ادیب اور شاعر پیدا ہوں گے۔ جو پاکستان کی ملی اور قومی وحدت کی تعمیر اور اس کی ترجمانی کر سکیں گے۔

یہ ترجمانی اب تک سب سے بہتر اقبال نے کی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض شاعروں کا کلام بعض قوموں کی رُوحِ حیات کو بہت متاثر کرتا رہا ہے۔ مثلاً ہومر کی شاعری یونانیوں کے لئے اور شلر کی شاعری جرمنوں کے لئے ایک بہت بڑا قومی ہتھیار تھی لیکن شاید ہی دنیا کی تاریخ میں اس کی کوئی نظیر ہو کہ ایک شاعر نے ایک قوم کو اس کے وجود سے خبردار کیا، اسے بقا کے طریقے بتلائے۔ بقا کی جد و جہد میں اس کا ہاتھ بٹایا اور آزاد ہو کے دنیا کے نقشے پر اپنی جگہ محفوظ کرنے کا راستہ دکھایا۔ یہ سارا کام اس شاعر نے اپنی فکر، حکمت، شاعری سے کیا۔ ادب اور فنونِ لطیفہ کی یہ تحریک اقبال کا سب سے بڑا اور زندہ تحفہ ہے اس نے ایک ملک کی تعمیر کی بنیاد رکھی ہے اور ایک قوم کو صدیوں کے بعد جلایا ہے اور اب یہ نئی پود کے شاعروں کا کام ہے کہ وہ اقبال کی لفظی یا خیالی نقالی کے ذریعے نہیں، بلکہ اس قومی روحِ حیات میں جذب ہو کے نئے ادب، نئی فکر اور فنونِ لطیفہ کے نئے رجحانات کی تخلیق کریں۔

اقبال اور سسلی

عباد اللہ فاروقی

جزیرہ سسلی کو عربی زبان میں صقلیہ کہتے ہیں۔ یہ جزیرہ اٹلی کے جنوب میں واقع ہے۔ ۱۹۰۸ء میں اقبالؒ جب سسلی سے گزرے تو وہاں اٹلی کی حکومت تھی اور ایک بھی مسلمان نہ تھا۔ طرابلس پر بھی اٹلی کا قبضہ تھا۔ یہ قبضہ جنگِ عظیم تک رہا۔ جنگِ عظیم میں افریقہ کے مسلمانوں نے پورے طرابلس کو اٹلی کے قبضہ سے چھڑا لیا تھا۔ لیکن ۱۹۰۸ء میں جب علامہ سسلی سے گزرے تو سسلی اور طرابلس اٹلی کے زیرِ نگیں تھے۔ اِن حالات میں علامہ نے ایک مرثیہ لکھا جو سسلی کے نام کے ساتھ زندہ رہے گا۔

سسلی پر یہ نظم علامہ کے قیامِ یورپ کی آخری نظم ہے۔ اِس کے بعد وہ اپنے وطن میں لوٹ آئے۔ ۱۹۰۹ء کے بعد علامہ کی نظموں میں عہدِ رفتہ کی عظمت ٹیس بن کر ابھرتی ہے اور قوم کو پیغامِ عمل دیتی ہے۔ علامہ نے اِس نظم میں تاریخِ اسلام کا وہ شعور کوٹ کوٹ کر بھر دیا ہے۔ جس کی پوری جھلک اِن کی نظم "شکوہ" میں نظر آ رہی ہے۔ یہ نظم (شکوہ) علامہ نے ۱۹۰۸ء کے بعد لکھی۔ اِس لئے یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ علامہ کی نظم صقلیہ شکوہ اور جوابِ شکوہ کی سنگِ بنیاد ہے۔

سسلی چونکہ تقریباً چار سو برس تک اسلامی تہذیب و تمدن کا گہوارہ رہا تھا۔ لہٰذا عہدِ اسلام کے مٹتے ہوئے آثار کو دیکھ کر علامہ کی آنکھوں میں مسلمانوں کی گذشتہ شوکت و عظمت اور ترقی و عروج کا نقشہ پھر گیا اور دل میں جو کیفیت پیدا ہوئی۔ اِس کا اندازہ علامہ کے اِن اشعار سے کیا جا سکتا ہے جو علامہ نے اِس وقت سپردِ قلم کئے۔

رو لے اب دِل کھول کر اے دیدۂ خونناب بار!
وہ نظر آتا ہے تہذیبِ حجازی کا مزار۔

اس نظم میں جہاں جہاں تہذیبِ حجازی کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہاں مسلمان صحرا نشینوں کی عظمتِ رفتہ "...." وہ حکومت کی طرف بھی اشارہ ہے۔ اہلِ عرب جو بحرِ روم پر چھائے ہوئے تھے اور قیصرِ روم کے خلاف جنگ آزما ہو کر رومیوں کو لرزہ براندام کر رہے تھے جنہوں نے اپنی بہادری کا لوہا صرف رومیوں ہی سے نہیں بلکہ یورپ کی دیگر بہادر قوموں سے بھی منوا لیا تھا۔ اِس وقت زبوں حالی میں مبتلا ہو چکے تھے۔ اِس نظم میں علامہ نے بجا بجا تاریخی واقعات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ ان تلمیحات کو سمجھنے کیلئے یہ ضروری ہے کہ اِن واقعات کو بیان کر دیا جائے جو اِس معرکہ آرا نظم کا پس منظر ہیں۔

۵۵۱ء میں گاتھک آخری مرتبہ سسلی سے نکال دیئے گئے اور تمام جزیرہ مشرقی روم کے بازنطینی حکومت کا مستقل صوبہ قرار دیا گیا۔ اِس وقت روم کا دارالسلطنت قسطنطنیہ تھا اور سسلی کا گورنر جنرل رومن شہنشاہیت کا سب سے بڑا عہدے دار کہا جاتا تھا

عربوں نے سسلی پر ساتویں صدی عیسوی میں حملے شروع کئے اور دسویں صدی عیسوی ابھی ختم نہیں ہوئی تھی کہ عرب پورے جزیرہ سسلی کے تاجدار بن گئے۔ علامہ جہاں مسلمانوں کی عظمتِ رفتہ کا نوحہ لکھتے ہیں۔ وہاں مسلمانوں کی ہمت اور جذبہ تسخیرِ فطرت کے فقدان کا بھی ماتم کرتے ہیں، وہ مسلمان عرب ہی تھے، جنہوں نے مسلسل اور پے در پے حملوں کے بعد سسلی کو تسخیر کیا تھا۔ آج وہی عرب ہیں جو اقوامِ غیر کے ہاتھوں خوار اور زبوں ہو رہے ہیں۔ یہ تاریخی واقعہ ہے کہ مسلمانوں نے بحرِ روم میں سب سے پہلے ۲۸ھ میں اپنا بحری جنگی بیڑا بنایا۔ جس نے سمندر میں اترتے ہی جزیرۂ قبرص کو فتح کیا یہ مہم خلیفۂ سوم حضرت عثمانؓ کے عہد میں شروع ہوئی اور اس کا سہرا امیرالبحر حضرت امیر معاویہ

[illegible] سسلی پر پہلا حملہ امیر معاویہ نے حضرت عثمانؓ کی اجازت سے کیا۔ وجہ یہ تھی کہ قیصرِ روم سسلی کو اپنا مرکز بنا کر شام، مصر اور افریقہ کے اسلامی مقبوضات پر جارحانہ حملے کرنا چاہتا تھا۔ امیر معاویہ کا یہ تلخ فیصلہ حق ثابت نہ ہوا اس کے بعد مسلمانوں نے سسلی پر کئی حملے کئے۔ یہاں تک کہ خلیفہ عبدالملک کے زمانے میں حسان بن نعمان کو افریقہ کا گورنر جنرل مقرر کیا گیا جس نے تیونس میں جنگی آلات تیار کرنے کا ایک بڑا کارخانہ قائم کیا نیز بحری بیڑہ بھی تیار کرنے کے لئے بھی کارخانے قائم کئے تاکہ بحیرۂ روم پر اپنا اقتدار قائم کر سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بحیرۂ روم کے گوشے گوشے میں اسلامی بحری جہاز نظر آنے لگے۔ سسلی پر مسلسل حملوں کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ علامہ نے اپنے اشعار میں مسلمانوں کی اس جنگی شان اور سطوت کا ذکر جب بحیرۂ روم میں عربوں کا طوطی بول رہا تھا، یوں کیا ہے۔

تھا یہاں ہنگامہ اِن صحرا نشینوں کا کبھی
بحر بازی گاہ تھا جن کے سفینوں کا کبھی
زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں تھے
بجلیوں کے آشیانے جن کی تلواروں میں تھے
اِک جہانِ تازہ کا پیغام تھا جن کا ظہور
کھا گئی عصرِ کہن کو جن کی تیغِ ناصبور
مردہ عالم زندہ جن کی شورشِ قم سے ہوا
آدمی آزاد زنجیرِ توہم سے ہوا
غلغلوں سے جس کے لذت گیر اب تک گوش ہے
کیا وہ تکبیر اب ہمیشہ کے لئے خاموش ہے

براعظم زمین پر مسلمانوں کا سیاسی ظہور ایک نئی دنیا کا پیغام تھا۔ وہ شرک بت پرستی اور اوہام پرستی سے نجات دے کر ایک جہانِ نو کا پیغام لائے تھے۔ اِن کے معجزے سے مردہ دنیا دوبارہ زندہ ہو گئی۔ آخری مصرع کے استفہام کی نفی کیلئے علامہ نے اپنے فن کی تمام طاقتیں صرف کر دیں۔ استفسار فرماتے ہیں کہ اِن مسلمانوں کی تکبیروں کے نعرے جنہوں نے کبھی دنیا میں تہلکہ مچا دیا تھا اور جن کے غلغلے ابھی تک ہمارے کانوں میں گونج رہے ہیں۔ کیا وہ تکبیریں اب ہمیشہ کے لئے خاموش ہو گئی ہیں؟

علامہ مسلمانانِ عرب کی ہمت اور جفاطلبی کو سراہتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انہوں نے عرب کے بے آب و گیاہ ریگستانوں سے اٹھ کر زندگی کے ہر شعبے میں اِس قدر ترقی کی کہ اقوامِ عالم اِس کو دیکھ کر دنگ رہ گئیں مگر افسوس ہے کہ یہ نقوش دستبردِ زمانہ کے ہاتھوں مٹ چکے ہیں۔

علامہ کا یہ شعر کس قدر بلیغ ہے:

ہے ترے آثار میں پوشیدہ کس کی داستاں
تیرے ساحل کی خموشی میں ہے اندازِ بیاں

علامہ اِس شعر میں جس داستان کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ ایک طویل داستان بلکہ مسلمانوں اور رومیوں کی جنگ کی ایک مکمل تاریخ ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ مسلمان سلطنت کے عروج و زوال کی بھی داستان ہے۔ ۱۱۶ھ میں جب رومیوں کے خلاف بارھویں مہم روانہ ہوگئی تو مسلمانوں نے امیرالبحر حبیب بن عبیدہ کی کمان میں "سرقوسہ" (سیراکیوز) فتح کر لیا۔ سرقوسہ کا سقوط پورے جزیرہ سسلی کا سقوط نہ تھا۔ اِسی اثناء میں افریقہ میں اموی خلیفہ کے خلاف بغاوت ہوگئی۔ چنانچہ ۱۳۲ھ / ۷۵۰ء کے قریب خلافتِ اموی کا چراغ گُل ہوگیا۔

ہارون الرشید کے زمانے میں ابراہیم بن اغلب کی سعی سے افریقہ ایک مستقل حکومت بن گیا۔ خلیفہ نے بھی اِس کی آزادی کو منظوری دے دی۔ خلفائے عباسیہ کے عہد میں شیخ الاسلام اسد کو کمانڈر انچیف بنا کر رومیوں کے خلاف بھیجا گیا۔ انہوں نے رومیوں کو شکست دی اور خود کو زخموں کی تاب نہ لا کر ۲۱۲ھ میں وفات پائی اور سسلی میں دفن ہوئے۔

جنگوں کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ آخر محمد بن عبداللہ اغلبی کے عہد میں پہلی مرتبہ اسلامی حکومت کا قیام عمل میں آیا اور اِس طرح سسلی صدیوں اسلامی علوم و تمدن کا مرکز بنا رہا۔ چار سو سال بعد یعنی ۱۰۷۲ھ میں سسلی سے اسلامی حکومت کا خاتمہ ہوگیا اور تا ہنوز عیسائیوں کے قبضہ میں ہے۔

سسلی کی فتح کے بعد سسلی کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ مسلمانوں نے سسلی میں تہذیبِ حجاز کو قائم کرنے کی خاطر اِس کو رومن سلطنت سے بالکل الگ کر دیا اور اِس کے ساتھ یورپ سے بھی .... اور عیسائیت سے بھی۔ غرض مسلمانوں کی آمد سے اِس جزیرے کی تاریخ خود اپنی تاریخ بن کر

شروع ہوتی ہے علامہ اقبال نے اس چھوٹی سی نظم (صقلیہ) میں ان عرب مجاہدوں کی جفاکشی بہادری اور اولوالعزمی کی داستان کو بھی قلمبند کیا ہے جنہوں نے ساتویں صدی عیسوی سے لے کر دسویں صدی تک اپنی پیہم اور مسلسل کوششوں سے جزیرہ سسلی کو سر کیا تھا۔ علامہ ان مقدس ہستیوں کو خراج تحسین پیش کرتے ہیں، جن کی ہمت مردانہ کی بدولت اس جزیرہ نے انگڑائی لی جو گویا ان کے فلسفہ حکمت کی مجسم تفسیر تھے۔ علامہ ان صحرانشینوں ہی کے مثالی کردار کے تصور سے اپنا مردِ مومن تراشتے ہیں۔ جزیرہ سسلی گو اب ان مکینوں سے خالی ہو چکا ہے مگر ان کی نسبت سے اس کا نام تا ابد قائم ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں علامہ سسلی سے خطاب کرتے ہیں جذبات کا مدوجزر اور والہانہ شیفتگی ملاحظہ ہو۔

آہ اے سسلی سمندر کی ہے تجھ سے آبرو
رہنما کی طرح اس پانی کے صحرا میں ہے تو
زیب تیرے خال سے رخسار دریا کو رہے
تیری شمعوں سے تسلی بحر پیما کو رہے

ہو سبک چشم مسافر پر ترا منظر مدام
موج رقصاں تیرے ساحل کی چٹانوں پر مدام
تو کبھی اس قوم کی تہذیب کا گہوارہ تھا
حسن عالم سوز جس کا آتشیں نظارہ تھا

"میرے مذہبی معلومات کا دائرہ نہایت محدود ہے ۔ ہاں فرصت کے اوقات میں میں اس بات کی کوشش کیا کرتا ہوں کہ ان معلومات میں اضافہ ہو۔ یہ بات زیادہ تر ذاتی اطمینان کے لئے ہے نہ تعلیم و تعلم کی غرض سے۔ کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک مضمون لکھا تھا لیکن دوران تحریر میں اس کا احساس ہوا کہ یہ مضمون اس قدر آسان نہیں جیسے میں نے اسے ابتدا میں تصور کیا تھا۔ اس پر تفصیل سے بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ موجودہ صورت میں وہ مضمون اس قابل نہیں کہ لوگ اس سے فائدہ اٹھا سکیں کیونکہ بہت سی باتیں جن کو مفصل لکھنے کی ضرورت ہے اس مضمون میں نہایت مختصر طور پر محض اشارۃً بیان کی گئی ہیں یہی وجہ ہے کہ میں نے اسے آج تک شائع نہیں کیا۔ اب میں ان شاء اللہ اُسے ایک کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کی کوشش کروں گا جس کا عنوان یہ ہوگا (ISLAM AS I UNDERSTAND IT) اس عنوان سے مقصود یہ ہے کہ کتاب کا مفہوم میری ذاتی رائے تصور کیا جائے جو ممکن ہے غلط ہو۔"

مکتوب اقبال بنام پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم

۲ ستمبر ۱۹۲۵ء

عشقِ دمِ جبرئیل

ریاض الدین

اقبال کا فلسفہ حرکت اور زندگی کا فلسفہ ہے۔ یہ اور خودی کا اثبات ہم معنی ہیں اور خودی کی پرورش عشق کے زیرِ سایہ ہوتی ہے اس لئے اقبال کے پیغام کو سمجھنے کے لئے عشق کے معنی سمجھنا لازم ہے۔

اقبال کا تصورِ عشق اردو اور فارسی شعراء کے روایتی تصورِ عشق سے یکسر مختلف ہے۔ وہ اِس عشق کی تعلیم ہرگز نہیں دیتے جس میں پڑکر عزت سادات گنوا بیٹھنے کا اندیشہ ہو۔ اقبال روایتی شاعر کی طرح نالہ و فریاد نہیں کرتے، وہ عشق کا ترانہ گاتے ہیں۔ ان کے نزدیک عشق وہ دھیمی دھیمی آنچ نہیں ہے جس کی تپش سے زندگی شمع ساں فنا کی طرف بڑھتی ہے۔ بلکہ وہ دہکتی ہوئی آگ ہے جس میں پڑ کر زندگی کندن کی طرح جگمگاتا ہوا روپ اختیار کرلیتی ہے اور رمزِ بقاء سے آگاہی حاصل کرتی ہے۔ عشق ان کے نزدیک ارتقائے حیات کا راہنما ہے۔ اقبال صوفیا کے اس روایتی تصورِ عشق کے سخت خلاف ہیں جس کی رو سے وصالِ محبوب اور کل سپردگی یا فنا ہم معنی ہو کر رہ جائیں۔ اِس طرح خودی کی نفی ہوتی ہے۔ یہی تو وہ گراں بہا قوت ہے۔ جس کی پرورش وارتقاء حیاتِ انسانی کا صحیح مقصد ہے اور جس تک زندگی نہ جانے کتنی کٹھن منزلوں سے گذر کر پہونچی ہے۔ اقبال کے نزدیک عشق انسان کی خفتہ اور عظیم تخلیقی قوتوں کا محرک ہے۔

عقل وعشق، منطق ووجدان کی بحث بہت پرانی ہے۔ یعنی محض عقلی اور خشک منطقی دلائل کے ذریعہ دنیا، زندگی اور ارتقاء کے اہم مسائل کو سمجھا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اس ضمن میں عقلی وسائل زیادہ کارگر ہیں یا وجدانی۔ اقبال کے نزدیک زندگی کے ادق اور ٹھوس مسائل کو سمجھنے کے لئے وجدان ہی ایک کارگر ذریعہ ہے محض منطق بیکار ہے۔

عشق کو رہبر گردانتے ہیں لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ انہوں نے عقل کی اہمیت سے سرے سے انکار کیا ہے۔ وہ عقل اور عشق کے مابین کسی تضاد کے قائل نہیں، یہ دونوں دریا کے دو کنارے نہیں جو کہیں مل ہی نہ سکیں۔

راہنمائی کا کام عقل صرف ایک خاص مقام تک ہی کرسکتی ہے۔ جن مقامات پر عقل کی رسائی ممکن نہیں، عشق وہاں رہ نورد ہے جہاں سے کائنات کی راہ مردِ مومن یا دانائے راز کی طرف مڑتی ہے، عقل کی سرحدیں وہیں ختم ہوجاتی ہیں۔

اہلِ دنیا جو مادی سود وزیاں ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں، عقل سے رہبری کا کام لیتے ہیں لیکن کیا مادی جاہ وحشم ہی تمام وکمالِ زندگی ہے! ایسی زندگی جس میں اعلیٰ مقاصد بھول جائیں۔ انسانیت کی معراج کمال نہیں ہوسکتی۔ درخشندہ فلزات کی خدائی میں مغرب نے کیا پایا! مشینوں کی حکومت دل کی موت ہے۔ اقبال اِس زندگی کا خواب دیکھتے ہیں جو کبھی جاں ہے تو کبھی تسلیمِ جاں اور اس راہ کے سفر میں رہنمائی کا جو طریقہ عشق اختیار کرتا ہے وہ اقبال کے نزدیک زیادہ مفید اور زیادہ مؤثر ہے۔ عشق کے پاس حد کی حس اور اس حس کی بدولت عرفان حقائق کا فقدان نہیں۔ نئے نئے مسائل سامنے آتے جاتے ہیں اور ان کا حل ملتا جاتا ہے۔ نئی نئی گتھیاں اور نئی نئی الجھنیں پیش آتی ہیں اور طے ہوتی جاتی ہیں اور کاروانِ حیات عشق کی سرکردگی میں جرس کی آواز پر کان دیئے آگے بڑھتا جاتا ہے۔

عقل کی بھی دو اقسام ہیں، عقلِ خود بیں اور عقلِ جہاں بیں۔ یہاں عقل سے مراد عقلِ خود بیں ہے جس کا انجام حیرت ہی حیرت ہے، بہت پیچیدہ مسائل کو حل کرنا نہیں اور جو صرف خود غرضی کی بناء پر تسخیرِ فطرت کرتی ہے۔ عقل جہاں بیں جو کائنات کی گہرائیوں میں سرایت کرکے اِسے اندر سے منقلب کرتی ہے۔ عقلِ خود بیں سے بہت بلند درجے پر ہے اور عشق سے بہت قریب۔

عقل بہت سے مسائل طے کرسکتی ہے، بہت سے رموز کی عقدہ کشائی کر

سکتی ہے۔ زندگی کے کارواں کو آگے بڑھانے میں اس کا بھی ہاتھ ہے۔ وہ زندگی کی رہ گذر میں انسان کو دیکھنے، اشیاء کی جانچ پڑتال کرنے اور ان کی ماہیت دریافت کرنے والی آنکھ عطا کرتی ہے لیکن دل کے اندر حرارت پیدا کرنا اس کے بس کی بات نہیں، یہ کام عشق کا ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ جتنے فلسفہ ہائے حیات، جتنے نظام فکر بھی دنیا میں پنپ کر اپنے اپنے زمانے میں لاکھوں کروڑوں دماغوں کو جلا دے گئے ہیں، وہ اسی جرأتِ رندانہ کی بدولت تھے جس کا بانی عشق ہے۔ عقل "مسائلِ حیات" کو سمجھ سکتی ہے لیکن "رازِ حیات" کو سمجھنے سے قاصر ہے۔

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے! چراغِ رہگذر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغ رہگذر کو کیا خبر ہے

مادی اشیا کی خارجی تقسیم اور ان کی خارجی حقیقت کو سمجھنے کے لئے عقل بہت موزوں وسیلہ ہے مگر اصل حیات کو سمجھنے کے لئے ہم صرف عشق و وجدان ہی کو ذریعہ بنا سکتے ہیں۔ عقل بہت کچھ کر سکتی ہے لیکن بہت کچھ نہیں بھی کر سکتی۔ جب عقل شکستہ پا ہو کر بیٹھ جاتی ہے عشق زندگی کے قافلے کی رہبری کرتا ہے۔ زندگی کو ایڑ لگاتا ہے جہاں پہنچ کر عقل "چہ کنم" میں پڑ کر محوِ تماشائے لبِ بام رہ جاتی ہے عشق ایک جست میں اس شبستانِ وجود کے تمام پردوں کو پار کر جاتا ہے۔ کتابی علم اور عقل انسان کو منزل کے قریب تو لے جاتے ہیں لیکن اس تک پہنچا نہیں سکتے۔

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

اقبال کے تصورِ عشق کو منفی انفعالیت سے نفرت ہے۔ وہ ایک جنوں آمیز والہانہ تڑپ کا درس دیتے ہیں جو آگے چل کر انسانی فلاح و ارتقاء کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ یہ انسان کو مادی ترقی کے ساتھ ہی ساتھ اس روحانی ترقی کی طرف لے جاتی ہے جس کا اختتام کہیں نہیں۔ یہ انسان کو ہر دم جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر جگا دیتا ہے اور آنیوالے ادوار میں عظمت کے ان بلند مقامات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو لا انتہا ہیں۔ اس کا مدعا یہ ہے کہ انسانی تسخیر کا میدان کہیں ختم نہ ہو۔ افلاطون نے جس سکونی زندگی کا خواب دیکھا تھا، وہ باطل ہے۔ انسان کا مقام تو ہر ایک مقام سے آگے ہے۔ سکون و جمود اور

موت مترادف ہیں، حرکت، سفر اور زندگی ہم معنی ہیں اس لئے "ہستم اگر میروم گر نہ روم نیستم" یہی سب سے بڑی طاقت ہے۔

انسان اپنا جگر خون کرکے، اپنی کاوش و سخت کوشی کی بدولت جوں جوں ارتقا کے زینہ پر چڑھتا جائے گا۔ آپ ہی آپ اس کی خودی بھی پرورش پاتی جائے گی اور بالآخر ایک مقام ایسا آئے گا جب انسان پر دو عالم کے مخفی راز فاش ہو جائیں گے۔ وہ صحیح معنوں میں نیابتِ الٰہی کا رتبہ حاصل کرلے گا اور انسانِ کامل کہلانے کا مستحق ہوگا۔ یہ درجہ، جب خودی کی قاہری مکمل طور پر بروئے کار آ جائے گی اور انسان آفاق میں گم ہونے کے بجائے آفاق کو اپنے اندر گم کرلے گا: بھٹکی ہوئی خودی کے زیر اثر قوت و جبروت کے ناجائز استعمال سے حاصل نہیں ہو سکتا، اس کا حشر وہی ہوگا جو مسولینی اور ہٹلر کا ہوا جنہیں عشق کی رہبری حاصل نہ تھی۔

مادی و روحانی ارتقاء فطرتِ انسانی کی مدِمقابل ہے۔ وہ انسان ترقی کی سب سے بڑی اور خطرناک دشمن ہے۔ انسان جو حقیقت ارتقاء کا کامل ترین مظہر ہے زندگی کو ارتقاء کے مزید زینے طے کرانے میں صرف اسی وقت کامیاب ہو سکتا ہے جب وہ فطرت اور زندگی کی گوناگوں قوتوں کو زیر کرے۔ دنیا میں بقاء کے لئے جو جنگ ہر وقت جاری ہے وہ انسان اور انسان کے مابین نہیں۔ دراصل یہ جنگ انسان اور فطرت کے درمیان ہے۔ انسان حرکیت کے اصول کو منظم کرکے یعنی عمل کا سانچہ عطا کرکے اپنے اس مدِمقابل پر فتح پا سکتا ہے۔ اس حقیقت سے منہ موڑنا گویا اپنی موت کو لبیک کہنا ہے۔ اگر انسان تسخیرِ فطرت کے اصول پر کاربند ہونے کے بجائے شانتی اور نروان کی تلاش میں خانقاہوں میں جا بیٹھا تو اس کا یہ دشمنِ اعظم اسے شکست دے دے گا۔

ہرکہ محسوسات را تسخیر کرد
عالمے از ذرۂ تعمیر کرد
اے کہ از تاثیر افیوں خفتہ
عالمِ اسباب را دوں گفتہ
خیز و واکن دیدۂ مخمور را
دوں مخواں ایں عالمِ مجبور را
گیر او را تا نہ گیرد او ترا
ہمچو مے اندر سبو گیرد ترا

ارتقائے حیات اور تکمیلِ خودی کے راستے میں فطرت روڑے اٹکاتی ہے انسان کی عظمت اسی میں ہے کہ وہ اِس دشمن کو زیر کرے اور تمام قوتوں کو اِس عظیم کام کے سپرد کر دے۔ اقبالؔ کے نزدیک یہ سانس لیتی ہوئی کائنات اور اِس کائنات کے منقلب ذرات مندر، مسجد یا خانقاہ نہیں ہیں جنہیں یونہی رہنے دیا جائے یہ تو اِس عمل کی طرح ہے جہاں ہر وقت نت نئے اوزاروں، نئے نئے طریقوں سے نامعلوم رازوں کی عقدہ کشائی کی جاتی ہے

اِس معرکۂ کارزار، تخلیق و تسخیر کے اِس میدان میں انسان کے پاس جذبۂ عشق سب سے ضروری اور کارآمد ہتھیار ہے۔ یہ غنیم کے وار سے بچنے کے لئے ڈھال بھی ہے اور غنیم پر وار کرنے کے لئے تلوار بھی ہے لیکن یہ شمشیر ایسی ہے کہ جب تک وار کرتی رہے گی، اِس کی آب بڑھتی ہی جائے گی۔

جس طرح ارتقائے حیات کے مدارج ہیں، اِسی طرح عشق کے بھی مدارج ہیں جوں جوں یہ مدارج طے ہوتے جائیں گے، حوصلے اور جوان ہوتے جائیں گے۔ انسان کا فرضِ اولین یہ ہے کہ اِس شاہراہ پر ہر دم آگے ہی کی جانب قدم بڑھائے اور کہیں مطمئن ہو کر نہ بیٹھے۔ بہت سے جہان ایسے بھی ہیں جو ابھی نگاہوں سے مستور ہیں۔ امکانات کی کوئی حد و انتہا نہیں، ضمیرِ وجود کی گود ممکنات سے بھری ہوئی ہے۔

بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر
طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا
تری شوخیٔ فکر و کردار کا

انسان بلندی کے کسی درجے پر بھی پہونچ کر سکون و جمود کو دعوت نہ دے پیہم عمل سے اپنا دامن نہ کھینچے، کسی مقام پر بھی قناعت نہ کرے۔ قناعت اِس مذہب میں کفر کا درجہ رکھتی ہے۔ ایسی قناعت جو خوب سے خوب تر کی آرزو نہیں کرتی، جو ایک سیڑھی پر قدم رکھنے کے بعد اس سے اگلی سیڑھی سے گریز سکھاتی ہے۔ گریز عشق کی اخلاقیات میں کبھی نہ بخشا جانے والا عظیم گناہ ہے۔ پیہم آرزو تو عشق کا خاصہ ہے یہ اس روغن کی طرح ہے جو شمعِ زندگی کو صرف فروزاں ہی نہیں رکھتا بلکہ اِس کی آب و تاب میں ہر دم اضافہ ہی کرتا جاتا ہے۔ پیہم آرزو کے بغیر عشق ایک ایسا دیا ہوگا جس کا تیل ختم ہو چکا ہو۔

اقبالؔ کے نزدیک عشق ایک ایسی وجدانی کیفیت ہے جس کے ذریعہ انسان کو زمین پر حکومت کرنے کا حوصلہ کرتا ہے جس کی مدد سے وہ آخرکار جبر کی مضبوط زنجیروں کو توڑ دیتا ہے۔ عظمت و جبروت اور شاہانہ وقار و طمطراق کے ساتھ قدر کی مملکت میں قدم رکھ کر حقیقی آزادی سے ہمکنار ہوتا ہے۔ بغیر وسیلۂ عشق اِس حقیقی آزادی کا تصور بھی یکسر غلط ہے اِسی کی راہبری میں تو قافلہ اِس میدان میں بھی جا پہونچتا ہے، جہاں بے دریغ کبھی نہ ختم ہونے والے تخلیقی عمل کا امکان نظر آتا ہے عشق زندگی کے میدان میں بے خوف، بے دھڑک ہو کر کچھ کر گزرنے پر اکساتا ہے اور اسی جذب و مستی میں ڈوبے ہوئے پیہم عمل میں ارتقائے خودی کا راز مضمر ہے یہاں پہونچ کر ہی تو وہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے، جب بحر و بر پر انسان کی عظمت و حکومت مسلّم ہو جاتی ہے، تقدیر انسان کے آگے نگوں سر ہو جاتی ہے۔ جب خدا بندے کی رضا کے بغیر کچھ مقدر نہیں کرتا، مستقبل میں سوئے ہوئے تمام طوفانوں کا راز چشمِ بینا پر آشکارا ہو جاتا ہے اور آنے والے نظامِ کائنات کا صرف راز ہی منکشف نہیں ہوتا بلکہ ایسے ہی نہ جانے کتنے نئے نئے عالموں کی تخلیق بھی ہوتی جاتی ہے۔ عشق کا تعلق دورانِ خالص سے ہے۔ موت اِس پر حرام ہو جاتی ہے یہی زندگی کو دوام بخشتا ہے۔

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ
عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رَو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

ان زمانوں کا پتہ پانے پر اور روحانی طور پر ان کو اپنی گرفت میں لے لینے کے بعد عمل کا میدان بہت وسیع ہو جاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر انسان خود ہی مسافر ہے اور خود ہی منزل۔ زمین اِس کی ہے۔ زمان اِس کا ہے، آسمان اور زمین کے درمیان جو کچھ ہے، وہ سب اس کی پہونچ سے پرے نہیں ہے۔

اقبالؔ کے نظریے کے مطابق تقدیر، لوحِ محفوظ میں لکھا ہوا حرفِ آخر نہیں

ہے۔ تقدیر زندگی کا قانون ہے لیکن ایسا قانون نہیں جو کہیں باہر سے آیا ہے، جو کسی جابر و قاہر خدا نے وزنی بیڑیوں کی صورت میں اپنے مجبور و مظلوم بندوں کے پیروں میں ڈال کر اپنی مکمل مختاری کا اعلان کیا ہے۔ یہ ایسا قانون نہیں ہے، جو اپنی جگہ پر جامد و ساکت ہے، جو حرکت و انقلاب کے جاری و ساری اور ہمہ گیر اصول کی نفی کرتا ہے بلکہ یہ ایسا قانون ہے جو زندگی نے خود ارتباط و تنظیم قائم رکھنے کے لئے اپنے اوپر نافذ کیا ہے۔ جوں جوں زندگی آگے بڑھتی جاتی ہے۔ حیات نئی نئی شکلیں اختیار کرتی جاتی ہے تقدیر بھی ہر قدم پہ ہر تبدیلی کے ساتھ منقلب ہوتی جاتی ہے زندگی کے سانچوں کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ تقدیر کا سانچہ بھی بدلتا رہا ہے اور آئندہ زندگی کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ بدلتا رہے گا۔ جس طرح زندگی کی تبدیلیوں کا اختتام نہیں، اسی طرح تقدیر کی تبدیلیوں کا اختتام نہیں۔ جب شے تغیر پذیر ہے تو قانون بھی تغیر پذیر ہی رہے گا۔

لہٰذا یہ علوت و خطر اعمال کی حرارت سے جن کا محرک عشق ہے، جن کی پشت پناہی پگھلا دینے کی طرح دہکتا اور ابلتا ہوا جذبہ موجود ہے۔ شیشۂ تقدیر بھی گداز ہو جاتا ہے اور انسان اپنی مرضی اور اپنے حوصلوں کے مطابق اپنی تقدیر ڈھال لیتا ہے۔ کون جانتا ہے کہ ارتقا کی اس دوڑ میں یہ ذرہ کب آفتاب بن جائے، کب اسی عشق کے سہارے، اسی تیغ جگر دار کی بدولت زندگی اپنے مدِ مقابل یعنی فطرت پر مکمل فتح حاصل کر لے اور تخلیق کا مقصد پورا ہو جائے۔

"آپ اسلام اور اس کے حقائق کی لذت آشنا ہیں۔ مثنوی رومی کے اگر پڑھنے سے اگر قلب میں گرمی شوق پیدا ہو جائے تو اور کیا چاہیئے۔ شوق خود مرشد ہے۔ میں ایک مدت سے مطالعہ کتب ترک کر چکا ہوں۔ اگر کبھی کچھ پڑھتا ہوں تو صرف قرآن یا مثنوی رومی۔ افسوس ہے ہم اچھے زمانے میں پیدا نہ ہوئے

ع کیا غضب ہے کہ اس زمانے میں۔ ایک بھی صاحب سرور نہیں

بہ حال قرآن اور مثنوی کا مطالعہ جاری رکھیے۔ مجھ سے بھی کبھی کبھی ملتے رہیئے اس واسطے نہیں کہ میں آپ کو کچھ سکھا سکتا ہوں بلکہ اس واسطے کہ ایک ہی قسم کا شوق رکھنے والوں کی صحبت بعض دفعہ ایسے نتائج پیدا کر جاتی ہے۔ جو کسی کے خواب و خیال میں بھی نہیں ہوتے۔ یہ بات زندگی کے پوشیدہ اسرار میں سے ہے جن کو جاننے والے مسلمانانِ ہند کی بدنصیبی سے اب اس ملک میں پیدا نہیں ہوتے۔"

مکتوب اقبال بنام حکیم محمد حسین عرشی

۱۹ مارچ ۱۹۲۵ء

اقبال اور بنائے پاکستان

سیّد عبدالواحد

۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو ایک نئی مملکت وجود میں آئی یعنی پاکستان جس کی آبادی سات کروڑ ساٹھ لاکھ ہے لہٰذا وہ سب سے بڑی مسلم مملکت اور دنیا میں پانچویں سب سے بڑی مملکت ہے۔ اس کا تصور سب سے پہلے اقبال نے کیا اور اس کی تخلیق میں بڑا بھاری حصہ لیا۔ اگرچہ مرحوم کی عمر نے وفا نہ کی کہ اپنے سامنے اس کو واقعی بنتا دیکھ لیتے۔ اس نئی مملکت کی تاسیس میں اقبال نے جو کام کیا اس کی قدر و منزلت سمجھنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہندوستان سے مسلمانوں کے تعلقات کی گذشتہ تاریخ پر نظر ڈالی جائے۔ اس برّعظیم سے مسلمانوں کا رابطہ عرب ملّاحوں اور تاجروں کے ذریعے پہلے سے شروع ہو گیا تھا لیکن جنگی حملہ سب سے اوّل ۷۱۲ء میں ہوا۔ اس حملے کا سپہ سالار ایک جری نوجوان محمد بن قاسم تھا۔ نتیجے میں ملک سندھ فتح ہو گیا اور اس ملک کے باشندوں کی بیشتر تعداد آج تک مسلمان ہے۔

اس پہلے حملے کے بعد شمال کی طرف سے حملوں کا دوسرا سلسلہ سلطان محمود غزنوی نے شروع کیا اور ۹۹۹ء سے ۱۰۲۵ء تک سترہ دفعہ ہندوستان پر فوج کشی کی۔ محمود نے پنجاب کا سلطنتِ غزنہ سے الحاق کر لیا۔ کوئی دو صدی بعد جب غزنوی خاندان کو ہٹا کر غوریوں نے ان کی جگہ لی تو آخر الذکر خاندان کے فرد فرید سلطان شہاب الدین (معز الدین غوری) نے ۱۱۹۲ء میں دہلی کی مملکت کو فتح کیا اور ۱۵۲۶ء تک وہاں پانچ ترک یا افغانی خاندانِ شاہی حکمرانی کرتے رہے۔ سلطنت دہلی کا پہلا آزاد بادشاہ قطب الدین ایبک تھا۔ خاندان تغلق کے زمانے میں ان ترک بادشاہوں کا آفتاب اقبال غروب ہوا تو دہلی کی مرکزیت باقی نہیں رہی بلکہ بنگال، گجرات اور دکن میں مسلمانوں کی بڑی بڑی بادشاہیاں قائم ہو گئیں۔

ہندوستان کے ہندو باشندے سیاسی طور پر بہت منتشر اور اخلاق و معاشرت میں نہایت پست ہو گئے تھے، مسلمانوں سے ان کا تعلق ہوا تو مسلم سلطنت قائم ہونے کے بعد جلد ہی ان میں اصلاح و بیداری کے آثار پیدا ہوئے لیکن اس موقع پر یہ کرشمہ جو خاص اہمیت رکھتا ہے دیکھنے میں آیا کہ ہندومت جس کی بڑی شہرت تھی کہ دوسرے مذاہب اور تمدنی اور فکری نظاموں کو جذب کرنے کی قوت رکھتا ہے، وہ اسلام کو اپنے اندر جذب نہ کر سکا۔ چنانچہ ایک ہندو تاریخ نویس تحریر کرتا ہے کہ "ہندوستان میں مذہب اسلام کے داخل ہونے کا خاص نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ ہندی آبادی اوپر سے نیچے تک عمودی شکل میں تقسیم ہو گئی۔ تیرھویں صدی عیسوی سے قبل وہ افقی خطوط میں طبق بر طبق بٹی ہوئی تھی۔ اس تقسیم کو بدھ مت اور جین مت نے بھی متاثر نہیں کیا تھا۔ ان کے اجزائے ترکیبی کا گھل مل جانا غیر ممکن نہ تھا اور یہ مذہب انہیں طبقات میں جو اس وقت موجود تھے، آسانی سے سما گئے۔ برخلاف ان کے اسلام نے ہندی قوم کو سر سے پاؤں تک دو حصوں میں چیر دیا اور آج کل کی زبان میں جسے دو علاحدہ قوموں کا وجود کہتے ہیں، یہ واقعہ ابتدا ہی سے ظہور میں آ گیا یعنی ایک ہی سرزمین پر دو متوازی قومیں عمودوار قائم ہو گئیں۔ یہ ہر منزل پر ایک دوسرے سے جدا تھیں اور ان کی زندگی میں باہم اختلاط اور مخلصانہ مواصلات کی شکل سے کوئی صورت نکلتی تھی۔ ظاہر ہے کہ ہندومت سے نکل کر اسلام لانے کا عمل برابر جاری رہا لیکن اسی کے ساتھ ہندوؤں کا ہمیں

بقیہ ۔ صفحہ

بہت سے نئے مذہبی فلسفے اور فرقے ظہور میں آئے۔ نیز حفاظت کا دفاعی احساس پیدا ہوا اور یہ دونوں سبب ان کی قومی جمعیت کو مضبوط کرتے رہے۔" (پانی کار: اے سرویے... ہسٹری" ص ۱۶۲)۔

۱۵۲۶ء میں ترک سلاطین ہند کے وارث مغل ہوئے اور ایک مختصر وقفے کے بعد ۱۸۵۷ء تک ان کا دور دورہ رہا۔ اس خانوادے کا پہلا بادشاہ بابر تھا لیکن اکبر و اورنگ زیب دو عظیم المرتبت بادشاہ ہوئے ہیں۔ اکبر نے برعظیم کا بڑا حصہ مسخر کیا اور افغانستان پر بھی حکمرانی کی۔ ہندوستان کے مقامی رئیسوں کو اپنی ریاستوں میں بحال رکھ کر اور ازدواجی رشتوں کے ذریعے اس نے ان کا تعاون حاصل کیا۔ آخری مغل اعظم اورنگ زیب ہوا ہے جس کی زندگی کا بڑا حصہ توسیع سلطنت کی معرکہ آرائی اور خالص اسلامی طرز زندگی کے احیا کی مساعی میں گذرا۔

اورنگ زیب کی رحلت کے بعد مغل سلطنت کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ مغربی اور وسطی ہند میں مرہٹے نمودار ہوئے۔ دہلی کو نادر شاہ نے لوٹ لیا۔ انگریز، ولندیزی اور فرانسیسی اپنی بستیاں بسانے لگے کئی مسلمان ریاستیں بھی اسی زمانے میں بنیں۔ مگر انگریزوں کی ایسٹ انڈیا کمپنی اپنے فرنگی حریفوں کا قلع قمع کر چکی تو پھر ہندو اور مسلم ریاستیں ناگزیر طریق پر اس کے زیر نگیں آتی چلی گئیں حتیٰ کہ ۱۸۵۷ء کے غدر کے بعد صرف حیدرآباد کی ایک بڑی مسلمان ریاست باقی رہ گئی۔ مسلمانوں کا سیاسی اور معاشی زوال جو اورنگ زیب کی وفات کے کچھ عرصے بعد شروع ہوا تھا انیسویں صدی میں انتہا کو پہنچ گیا۔ ملک بھر میں مسلمان حکومت و اقتدار سے محروم رہ گئے۔ ان کی انتہائی پستی کا زمانہ ۱۸۳۳ء سے ۱۸۶۴ء کے درمیان رہا۔ ۱۸۳۷ء میں فارسی کی بجائے انگریزی سرکاری زبان بن گئی۔ مسلمان انگریزی تعلیم پانے میں سست تھے لہذا عدالت، پولیس، مال گزاری محکموں میں عہدے پانے سے رہ گئے جن پر قدیم سے فائز چلے آتے تھے۔ شمالی ہند میں مسلمانوں کا فوجداری قانون کئی صدی سے نافذ تھا۔ اس کی بجائے مکالے کا مرتبہ قانون جاری کیا گیا۔ قانون شریعت کی "اینگلو مسلم لا" کی صورت میں ترمیم کر دی گئی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے الحاق اودھ کر لینے کے معنی یہ تھے کہ شمالی ہند میں مسلمانوں کی رہی سہی مال متاع غارت ہو گئی۔ چھ صدی تک حکومت کرنے کے بعد ملت اسلامی کو معلوم ہوا کہ اب ہندوستان میں اس کی وہ نوبت آ گئی ہے جسے برداشت کرنا محال ہے۔ اس صورت حال نے کئی تاثرات پیدا کئے۔ یعنی مذہبی خیالات میں تغیر وہابی تحریک اصلاح۔ تہذیبی عدم تعاون بلکہ علانیہ مخالفت۔ شاہ سید احمد اور مولانا اسمٰعیل شہید نے سکھوں اور انگریزوں سے لڑنے کے لئے سرفروش مجاہدین کی جماعتیں تیار کیں۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی انگریزوں کا طوق حکومت اتار پھینکنے کی آخری مایوسانہ جدوجہد ہی تھی۔ ۱۸۶۴ء تک برطانی حکمت عملی کی اصلی بنیاد یہی مانی جاتی رہی کہ مسلمان ہندوستان میں انگریزی اقتدار کے دشمن ہیں۔ اس نے اور بھی معاملہ خراب کیا۔ مسلمانوں کی حالت واقعی نہایت نازک ہو گئی۔ انہیں ہلاکت یا کوئی دوسرا مسلک اختیار کرنا ناگزیر ہوا۔ جس شخص نے اس حقیقت کو صاف صاف طور پر سمجھا وہ علی گڑھ تحریک کے بانی سید احمد خاں تھے۔ تحریک مذکور ہندوستان کے مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا مرکزی سبب اور ملت کی شیرازہ بندی کا پہلا قدم تھی۔

نئی (بیسویں) صدی میں نئے تغیرات رونما ہوئے۔ علی گڑھ تحریک دو حصوں میں بٹ گئی۔ پرانے رہنما سرسید کے مسلک پر قائم اور ہندوستان کے باہر کے مسلمانوں سے بے تعلق رہے لیکن نوجوان زعما علانیہ برطانیہ کی مخالفت کا راستہ اختیار کیا کہ وہ دنیا میں ہر جگہ ملت اسلا کی عداوت میں سرگرم نظر آتی تھی۔

۱۹۰۶ء میں سیاسی اصلاحات کا ضروری سوال اٹھا اور منٹو اسکیم تیار کی جا رہی تھی تو انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو جداگانہ انتخا کا حق دینے کا فیصلہ کیا۔ اس نے کسی حد تک ان کا تحفظ کر دیا۔ بایں ہمہ بیسویں صدی کے اوائل سے ان کے خیالات میں پریشانی اور انتش پایا جاتا ہے کہ کبھی وہ ہندوؤں کی طرف جھک جاتے اور کبھی انگریزو ساتھ دیتے تھے۔ جمہوری طرز حکومت کا نفاذ ہوتا دیکھ کر انہیں اند ہو گیا تھا کہ طاقت پذیر ہندو کی کثرت تعداد میں وہ بالکل دب رہ جائیں گے۔ منٹو مورلے اصلاحات کے بعد ۱۹۱۶ء میں مونٹ

اصلاحات کا دور آیا۔ چند محکموں کی وزارت دیسیوں کے سپرد کی گئی۔ اس دو عملی میں بھی اکثر صوبوں میں مسلمانوں کے ساتھ جو برتاؤ ہوا وہ منصفانہ اور مناسب نہ تھا۔ اب ان پر بڑی مایوسی اور سراسیمگی طاری ہوئی۔ سیاسی تعدی اور معاشی مغالطے کے علاوہ جگہ جگہ انہیں دوِر باش کہا جا رہا تھا۔ اسی کے ساتھ فرقہ واری فسادات ہونے لگے۔ ڈاکٹر امبیڈکر نے ۱۹۲۰ء اور ۱۹۴۰ء کے مابین ان فسادات کا احتیاط سے تجزیہ کیا اور اس مدت کو ہندو مسلمانوں کی خانہ جنگی کا زمانہ بتایا ہے جس کے بیچ میں ہتھیار بند صلح کے وقفے آجاتے تھے۔ کان پور میں ۱۹۳۱ء کے مارچ میں ان کا تخمینہ ہے کہ چار سو پانسو کے درمیان آدمی مارے گئے۔ صوبہ بمبئی میں فروری ۱۹۲۹ء سے اپریل ۱۹۳۸ء تک دو سو دس دن بلوے اور فساد میں گزرے۔ اموات کی تعداد ۵۶۰ اور زخمی ۴۵۰۰ تھے۔ بنگالے میں ۱۹۲۲ء سے ۱۹۲۷ء کے درمیان ۳۵ ہزار عورتیں بھگائی گئیں۔ سائمن کمیشن والوں نے بھی یہ رائے لکھی ہے کہ ہندوستان کے سیاسی مستقبل کی امیدوں نے دونوں قوموں کے دل میں طرح طرح کی آرزوئیں اور پریشانیاں پیدا کر دی ہیں انہی کا ایک مظہر فرقہ واری فسادات ہیں۔ "جب تک اقتدار مضبوطی سے انگریزوں کے ہاتھ میں رہا اور حکومت خود اختیاری کا کسی کو خیال نہ تھا، اس وقت تک ہندو مسلم رقابت کا میدان محدود تھا...... مگر سیاسی اصلاحات اور آئندہ کی توقعات نے ان کی مسابقت کے نئے نئے پیرائے پیدا کر دیئے ہیں۔ ایک فرقہ قدرتی طور پر اکثریت کے حقوق کا دعویٰ کرتا اور تعلیم و دولت میں اپنی فوقیت پر اعتماد رکھتا ہے۔ مگر خود یہی وجوہ دوسرے فرقے کا یہ ارادہ مستحکم کرتی ہیں کہ اپنے افراد کے لئے کارگر حفاظت کا سامان فراہم کریں اور وہ اس واقعے کو بھی فراموش نہیں کر سکتا کہ وہ ہندوستان کے سابقہ فاتحین کی یادگار ہیں۔" (رپورٹ۔ اص۲۹)

تمام سیاسی جماعات، نیز اتحاد و اتفاق کے لئے بہت سے جلسے پے در پے منعقد ہوئے اور ان میں متفقہ آئین کا مسودہ تیار کرنے کی کوششیں کی گئیں مگر کوئی کامیابی نہیں ہوئی۔ اس قسم کی فضا تھی، جب کہ ۱۹۳۰ء کے سالانہ اجلاس مسلم لیگ کی صدارت کی دعوت اقبال کو دی گئی۔ اور انہوں نے خطبۂ صدارت میں ان خیالات کا اظہار کیا:

"......... پس ہندوستان جیسے ملک میں کوئی ہم آہنگ مجموعہ بنانے کے لئے بلند مرتبہ کی فرقہ پسندی ناگزیر ہے۔ یورپ جغرافی حدود سے مختلف ملکوں میں منقسم ہے لیکن ہندوستان کی آبادی کی تقسیم دوسری طرح کی ہے۔ ہندوستان مختلف نسل کے گروہوں کا برِاعظم ہے جو الگ الگ زبانیں بولتے ہیں اور مختلف مذاہب کے پیرو ہیں۔ ان کے اعمال میں کسی نسلی یک جہتی کا احساس بالکل نہیں پایا جاتا حتیٰ کہ خود ہندو واحد نسل سے نہیں ہیں۔ مغربی جمہوریت کا اصول فرقہ واری گروہوں کو تسلیم کئے بغیر ہندوستان میں نافذ نہیں کیا جا سکتا اس لئے ہندوستان کے اندر ایک مسلم ہندوستان بنوانے کا مطالبہ سراسر حق بجانب ہے۔ کل جماعتی مسلم کانفرنس دہلی کی قرارداد نیری دانست میں اس اعلیٰ نصب العین پر مبنی ہے کہ ہندوستان میں ایسا ہم آہنگ مجموعہ تیار کیا جائے جس کے مستقل عناصر اپنی انفرادیت سے محروم ہو جانے کی بجائے اپنی اپنی صلاحیتوں کے مطابق کام کرنے کا موقع پا سکیں جو ان گروہوں میں بالقوی موجود ہیں۔ بے شبہ یہ جلسہ قرارداد مذکورہ کے مسلم مطالبات کی پرزور تائید کرے گا۔ ذاتی طور پر میں ان مطالبات سے بھی جو قرارداد میں درج ہیں، آگے قدم بڑھانا چاہتا ہوں۔ میں چاہتا ہوں کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک مملکت میں ضم کر دیا جائے۔ خود اختیاری حکومت خواہ برطانی سلطنت کے اندر رہ کر حاصل ہو، خواہ اسے چھوڑ کر، شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کا کم سے کم اس شمال مغربی علاقے میں متحدہ مملکت قائم کرنا مجھے تو ان کی تقدیر کا حتمی نوشتہ نظر آتا ہے۔ یہ تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے پیش کی گئی تھی۔ کمیٹی نے یہ کہہ کر اسے مسترد کیا کہ ایسی مملکت بہت بے ڈھنگی ہوگی جسے سنبھالنا دشوار ہوگا۔ رقبے کے اعتبار سے یہ اعتراض ہو سکتا ہے ورنہ مجوزہ مملکت کی آبادی ہندوستان کے بعض موجودہ صوبوں سے بھی کم ہوگی۔ قسمتِ انبالہ اور شاید بعض اضلاع جہاں غیر مسلم زیادہ ہیں، خارج کر دیئے جائیں تو اس کا

رقبہ بھی کم ہو جائے گا اور آبادی کی زیادہ اکثریت مسلمان رہ جائے گی جو غیر مسلم اقلیت کو زیادہ موثر تحفظات دے سکے گی۔ اس خیال سے ہندو یا انگریز کے بھڑکنے کی ضرورت نہیں۔ ہندوستان دنیا میں سب سے بڑا مسلمان ملک ہے۔ یہاں اسلام کا کارگر تہذیبی قوت بن کر زندہ رہنا بہت کچھ اس بات پر منحصر ہے کہ ایک مقررہ علاقے میں مسلمان مرتکز ہوں۔ ہندوستان کے مسلمانوں میں سب سے جاندار آبادی کا اس طرح مجتمع ہو جانا، بالآخر ہندوستان بلکہ ایشیا تک کے مسئلے کو حل کر دے گا۔ اسی مسلم حصۂ آبادی کی فوج اور پولس میں خدمت گزاری نے ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت کو ممکن بنایا اگرچہ وہ مسلمانوں کے ساتھ ناروا برتاؤ کرتے رہے۔ غرض مجوزہ حکومت بن جائے تو مسلمانوں میں ذمہ داری کا احساس قوی اور حب وطن کا جذبہ زیادہ گہرا ہو جائے گا اور ہندوستان کی ہیئتِ سیاسی کے اندر انہیں اپنے نشوونما کا پورا موقع مل جائے گا۔ پھر یہ شمال مغربی مسلمان کسی بیرونی یورش کو روکنے میں، خواہ وہ ہتھیار سے ہو یا افکار سے، بہترین محافظ ثابت ہوں گے۔

"ہندوؤں کو یہ تشویش بھی نہ ہونی چاہیئے کہ ایسی خود مختار مسلم ریاستیں قائم ہوئیں تو ان میں مذہبی قسم کی حکومت چلائی جائے گی۔ میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ مذہب کا لفظ اسلام پر بولا جائے تو اس کے کیا معنی ہوتے ہیں۔ دراصل اسلام کوئی مذہبی جماعت بندی یعنی "چرچ" نہیں ہے بلکہ ایک ملک یا مملکت ہے جو باہمی عہد و پیماں کی بنیاد پر وجود میں آتی ہے۔ یہ اسلامی تصور اس وقت سے کہیں پہلے کا ہے جبکہ روسو کے ذہن میں بھی "عمرانی معاہدے" کا خیال نہ آیا تھا۔ اس ملک میں ایک اخلاقی نصب العین حرکت و حرارت پیدا کرتا ہے۔ یہ نصب العین آدمی کو زمین سے اس طرح وابستہ نہیں مانتا کہ کرہ ارض کے کسی خاص حصے سے اسے منسوب و مخصوص کر دے بلکہ انسانی معاشرت کی ہیئت ترکیبی میں اسے ایک روحانی فرد کی حیثیت سے دیکھتا ہے جو مذکورہ ہیئت میں زندہ جزو ہونے کے باعث حقوق و فرائض رکھتا ہے۔ کچھ عرصہ ہوا اخبار ٹائمز آف انڈیا نے بنکوں کی تحقیقاتی کمیٹی پر ایک مقالۂ افتتاحیہ میں جو بات چھاپی تھی، اس سے اسلامی مملکت کی نوعیت بھی جانچی جا سکتی ہے۔ اس اخبار میں بتایا گیا تھا کہ قدیم ہندوستان میں حکومت شرح سود مقرر کرنے کے لئے قوانین بنایا کرتی تھی۔ مگر مسلمانوں کے زمانے میں شرح سود کے متعلق ایسی کوئی قید نہیں لگائی جاتی تھی حالانکہ اسلام صاف طور پر قرضے پر سود لینے کی ممانعت کرتا ہے۔ غرض ہندوستان اور مسلمانوں کے بہترین مفاد کے خیال سے میں متحدہ اسلامی مملکت بنانے کا مطالبہ کرتا ہوں۔ ہندوستان کے لئے، اندرونی توازنِ اقتدار کی بنا پر یہ حکومت امن و سلامتی کی ضامن ہو گی اور مسلمانوں کو یہ فائدہ ہو گا کہ عربی ملوکیت کو دین پر اپنا جو ٹھپہ لگانا پڑا تھا، اسے محو کیا جا سکے گا اور اپنی تعلیم و تہذیب اور قوانین کو مرتب کر کے اسلام کی اصلی روح اور دورِ جدید کی روح سے قریب تر لایا جائے گا۔"

بہت کم لوگ ہوں گے جو اس وقت یہ سمجھتے ہوں کہ اقبال کی پیش بینی پاکستان کی خود مختار و مستقل مملکت کی تعمیر کا راستہ دکھائے گی!

۱۹۳۲ء میں اقبال مسلم کانفرنس کے صدر ہوئے تو انہوں نے ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے جو عزت سے آزادانہ اپنے بلند خیالات کے مطابق زندگی بسر کرنا چاہتے ہوں، اسی منصوبے کی تفصیلات پیش کیں:-

"یہ کرشمے بھی جو ہم دیکھ رہے ہیں، محض آنے والے طوفان کے آثار ہیں کہ غالباً تمام ہندوستان بلکہ باقی ایشیا پر بھی چھا جائے گا۔ یہ خالص دنیاوی تہذیب کا لازمی نتیجہ ہو گا کیونکہ اس تہذیب میں آدمی محض کام نکالنے کی چیز سمجھا جاتا ہے نہ کہ ایسی شخصیت جسے جلا دینے والی قوتوں سے ترقی دی جائے۔ یورپ نے نفع اندوزی کا جو معاشی نظام تیار کیا اور ایشیائی قوموں پر مسلط کر دیا ہے، اس کے خلاف اہل ایشیا ضرور بغاوت کریں گے۔ مغربی سرمایہ داری میں افراد کی اخلاقی بے راہ روی، ایشیا کے فہم سے باہر ہے۔ آپ (مسلمان) جس مذہب کے نام لیوا ہیں۔ وہ افراد کی منزلت کو تسلیم کرتا ہے مگر اپنا سب کچھ انسان اور خدا کی خدمت کے لئے وقف کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ وہ کیا کیا کر سکتا ہے، یہ امکانات ختم نہیں

ہو گئے ہیں۔ وہ اب بھی ایک نئی دنیا بنا سکتا ہے جس میں انسان کا رتبہ نسب یا رنگ یا تجارتی حصّوں کے منافع کی بجائے اس کے طریقِ زندگی کی بنا پر قرار دیا جائے۔ جہاں ساکین دولت مندوں سے خراج لیں جہاں انسان کی بستی پیٹ کی بجائے ارواح کی مساوات پر بسائی جائے۔ جہاں کوئی اچھوت ایک راجہ کی بیٹی بیاہ سکتا ہو۔ جہاں ذاتی ملکیت امانت کی مثل ہو اور جہاں سرمائے کو اس طرح جمع کرنے کی اجازت نہ دی جائے کہ وہ دولت کے اصلی پیدا کرنے والوں کو محکوم بنائے۔ لیکن ہمارے مذہب کا یہ شاندار تصور قرونِ وسطیٰ کے تخیلات سے جو علماء اور فقہا نے قائم کر لئے ہیں آزاد ہونے کے بعد ہاتھ آسکتا ہے۔ ورنہ مذہبی اعتبار سے ہم جذبات و افکار کے جال میں پھنسے ہوئے ہیں جسے صدیوں سے اپنے گرد بنتے رہے ہیں۔ ہم پرانی نسل والوں کے لئے اور بھی قابلِ شرم یہ اعتراف ہے کہ اپنی نئی نسل کو ان طوفانوں کے مقابلہ کرنے کے واسطے مطلق تیار نہیں کر سکے جو زمانۂ حاضرہ کی معاشیات، سیاسیات، بلکہ مذہبیات تک میں آتے دکھائی دیتے ہیں۔ پوری قوم کی ذہنیت میں سر سے پاؤں تک تنقیہ کرنے کی ضرورت ہے تاکہ وہ نئی آرزوؤں اور تازہ مقاصد کا احساس کرنے کے قابل ہو۔ ہندستان کا مسلمان مدت سے اپنے قلب کی گہرائیاں ٹٹولنے سے رک گیا ہے اسی لئے زندگی کی پوری آب و تاب میں رہ کر جینا چھوڑ چکا ہے اور نتیجتہً، خوف یہ ہے کہ وہ ان قوتوں سے دب کر مصالحت کرے گا جن کی نسبت اُسے سمجھایا جا رہا ہے کہ وہ انہیں علانیہ لڑ کر مغلوب نہیں کر سکتا۔ بے شبہ ناسازگار زمانے کو کوئی بدلنا چاہے تو پہلے اسے اپنے اندرونی حال کو پوری طرح بدلنا لازم ہو گا۔ اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت کو نہیں بدلتا جب تک کہ وہ کسی معیّن مقصد کی راہ میں شبانہ روز سعی کی تازگی سے خود اپنی حالت بدلنے کا اقدام نہیں کرتی۔ کوئی مقصد حاصل نہیں ہو سکتا اگر کوشش کرنے والے کو اپنی اندرونی زندگی پر قابو رکھنے کا کامل یقین نہ ہو۔ یہی ایمان کا بل ہے جس کی بدولت قوم کی نظر منزلِ مقصود پر جمی رہتی ہے اور وہ ہر قت کے تذبذب اور تلوّن سے بچ جاتی ہے۔ گذشتہ تجربے نے آپ کو جو سبق دیا ہے اسے اچھی طرح خاطر نشین رکھنا چاہیئے۔ کسی طرف سے مطلق کوئی امید نہ رکھئے۔ اگر آپ چاہتے ہیں کہ آپ کی آرزو بر آئے تو اپنے نفس کی ساری کوشش صرف اپنی ذات پر جمع کیجئے اور اپنی مٹی کو پکا کر واقعی مردِ محکم بن جائیے۔ مسولینی کا مقولہ تھا کہ روٹی اس کی جس کے ہاتھ میں فولاد ہے۔ میں اس میں یہ تصرف کرنے کی جسارت کرتا ہوں کہ "سب کچھ اس کا جس کے ہاتھ میں فولاد ہے۔" سختی اور سخت کوشی، انفرادی اور اجتماعی زندگی کا سارا راز اسی میں ہے۔ ہمارا نصب العین بخوبی واضح ہے۔ وہ یہ کہ آئندہ دستورِ حکومت میں مسلمانوں کو وہ مقام مل جائے کہ اپنے قومی مقاصد کو پورا کرنے کا موقع حاصل کر لیں۔ اس نصب العین کی روشنی میں ضروری ہے کہ ہم قوم کی ترقی پذیر قوتوں کو جو ابھی تک خوابیدہ ہیں، بیدار کر کے منظم کریں۔ زندگی کا شعلہ دوسروں سے مستعار نہیں لیا جا سکتا۔ یہ آگ اپنی ہی روح کے مندر میں روشن کرنی پڑتی ہے۔ اس غرض کے لئے مخلصانہ تیاری اور دلبستہ مستقل پیش نامہ (پروگرام) بنانا ہوگا۔ میرے خیال میں یہ پیش نامہ ایک حد تک سیاسی اور ایک حد تک تہذیبی ہونا چاہیئے۔ چند تجویزیں جو میرے ذہن میں ہیں، آپ کے غور کے لئے پیش کرنے کی اجازت چاہتا ہوں۔۔"

۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خط میں اقبال نے قائد اعظم کو یہ تحریر کیا تھا:

"عرصۂ دراز تک اسلامی قانون کا بالاستیعاب مطالعہ کرکے میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر اس قانون کو صحیح طور پر سمجھ کر نافذ کیا جائے تو کم سے کم ہر محتاج زندگی کا ہر شخص حق دار ہوگا۔ لیکن اس ملک میں اسلامی شریعت کو مرتب اور نافذ کرنا، ایک آزاد اسلامی مملکت یا مملکتوں کے بغیر ناممکن ہے۔ سالہا سال سے میرا سچّا اور پکا یقین یہی ہے اور میں ابھی تک باور کرتا ہوں کہ مسلمانوں کی روزی اور ہندوستان میں امن امان کا مسئلہ صرف یہی طریقہ اختیار کرنے سے حل ہو سکتا ہے۔ اگر یہ صورت نہیں ہو سکتی تو پھر خانہ جنگی کے سوا اور کوئی بدل ممکن نہیں چنانچہ فی الواقع ہندو مسلم فسادات کی صورت میں یہ خانہ جنگی ایک مدت سے چل رہی ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ ملک کے بعض حصوں میں، مثلاً شمال مغربی ہندوستان میں فلسطین کا سا نقشہ نظر آئے گا۔ جواہر لال

کے ہندو مت کے جسم سیاسی میں اشتراکیت کا ٹیکہ لگانے سے بھی غالباً خود ہندوؤں میں بہت خون خرابہ ہوگا۔ برہمنیت اور اشتراکی جمہوریت کا تعلیہ، برہمنیت اور بودھ مت کے جھگڑے سے غیر مشابہ نہیں۔ آیا اشتراکیت کا بھی وہی حشر ہوگا جو ہندوستان میں بدھ مت کا ہوا۔ یہ میں نہیں کہہ سکتا۔ مگر میرے ذہن میں یہ بات صاف ہے کہ اگر ہندو مت نے اشتراکی جمہوریت کو قبول کیا تو ہندو مت باقی نہیں رہے گا۔ بخلاف اس کے مسلمان اسے مناسب اور اصول شریعت سے ہم آہنگ صورت میں قبول کریں تو یہ منصوبہ نہیں بلکہ اسلام کی اصل سادگی کی طرف اعادہ ہوگا۔ اسی لئے ان جدید مسائل کو سلجھانا ہندوؤں کی نسبت مسلمانوں کو کہیں آسان ہے۔ مگر جیسا کہ میں نے اوپر لکھا، اسلامی ہند کے ان مسائل کی عقدہ کشائی ممکن بنانے کے واسطے ضروری ہے کہ ایک یا زیادہ مسلمان مملکتیں جن میں مسلمانوں کی قطعی اکثریت ہو، مہیا کی جائیں۔ کیا آپ نہیں سمجھتے کہ ایسے مطالبے کا وقت آچکا ہے؟ شاید جواہر لال نہرو کی لامذہب اشتراکیت کا آپ کی طرف سے بہترین جواب یہی ہو سکتا ہے۔ بہرحال میں نے اپنے خیالات آپ کے سامنے رکھ دیئے ہیں۔ امید ہے کہ اپنے خطبۂ صدارت میں یا آئندہ اجلاس لیگ کے مباحث میں آپ ان پر سنجیدگی سے غور کریں گے۔ مسلم ہند متوقع ہے کہ اس نازک وقت میں آپ کی ذہانت فائقہ موجودہ مشکلات سے ہمیں نکالنے کی کوئی راہ دریافت کرے گی۔"

پھر کئی سال بعد ۱۹۳۷ء کے خط میں قائد اعظم کو لکھتے ہیں:

"آج ہندوستان میں آپ ہی تنہا ایسے مسلمان ہیں کہ قوم کو یہ حق ہے کہ شمال مغربی، بلکہ عجب نہیں کہ سارے ہندوستان میں جو طوفان آنے والا ہے اس میں محفوظ رہنمائی کے لئے آپ پر آنکھیں لگائے ...... مسلم صوبوں کی ان خطوط پر تشکیل کے بعد جن کی میں نے اوپر صراحت کی، وفاق بنانا ہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے ہندوستان میں امن و عافیت کے ساتھ ہم مسلمانوں کو غیر مسلموں کے تسلط سے بچا سکتے ہیں۔ شمال مغربی ہند اور بنگالے کے مسلمانوں کو کیوں نہ بجائے خود قومیں سمجھا جائے جو اپنی حکومت کا تعین کرنے کی اسی طرح حقدار ہوں جیسے ہندوستان کے اندر اور ہندوستان کے باہر دوسری قومیں تسلیم کی گئی ہیں؟"

۱۹۴۳ء میں مکاتیب اقبال کے پیش لفظ میں قائد اعظم نے لکھا کہ "مسلم لیگ کی یہ بڑی کامیابی تھی کہ اس کی رہنمائی (مسلمانوں کے) اکثریت اور اقلیت دونوں طرح کے صوبوں نے بالآخر قبول کی۔ اس کام کی انجام دہی میں سر محمد اقبال کا بہت نمایاں حصہ تھا اگرچہ اس وقت یہ بات عام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں تھی ...... ان کی آرا بڑی حد تک خود میرے خیالات سے ہم آہنگ تھیں۔ ہندوستان کے سامنے جو آئینی مسائل درپیش تھے۔ ان کا احتیاط سے مطالعہ کرنے کے بعد مجھے بھی اقبال کی آرا نے آخر میں انہی نتائج تک پہنچا دیا اور پھر اپنے وقت پر وہ ہندوستان کے مسلمانوں کی متفقہ منشا بن گئے جیسا کہ مسلم لیگ کی قرارداد لاہور سے، جسے عرف عام میں "قرارداد پاکستان" کہا جاتا ہے، ظاہر ہو گیا۔ یہ قرارداد ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو منظور کی گئی تھی۔"

پاکستان کا نقشہ بنانے والے کے حق میں اس سے بڑھ کر کیا تحسین ہو سکتی ہے۔ یہ تحسین مزید خصوصیت حاصل کر لیتی ہے جب کہ اس بزرگ رہنما کی زبان سے ادا ہو جس نے آٹھ کروڑ نفوس کے لئے فی الواقع ایک آزاد وطن حاصل کر لیا بجائے کہ سیاسی محکومی اور معاشی خون کشی نے انہیں خستہ و درماندہ کر ڈالا تھا اور جب تک اقبال نے آکر انہیں روشنی نہ دکھائی اپنی مشکلات کا کوئی حل ان کی عقل میں نہ آتا تھا۔

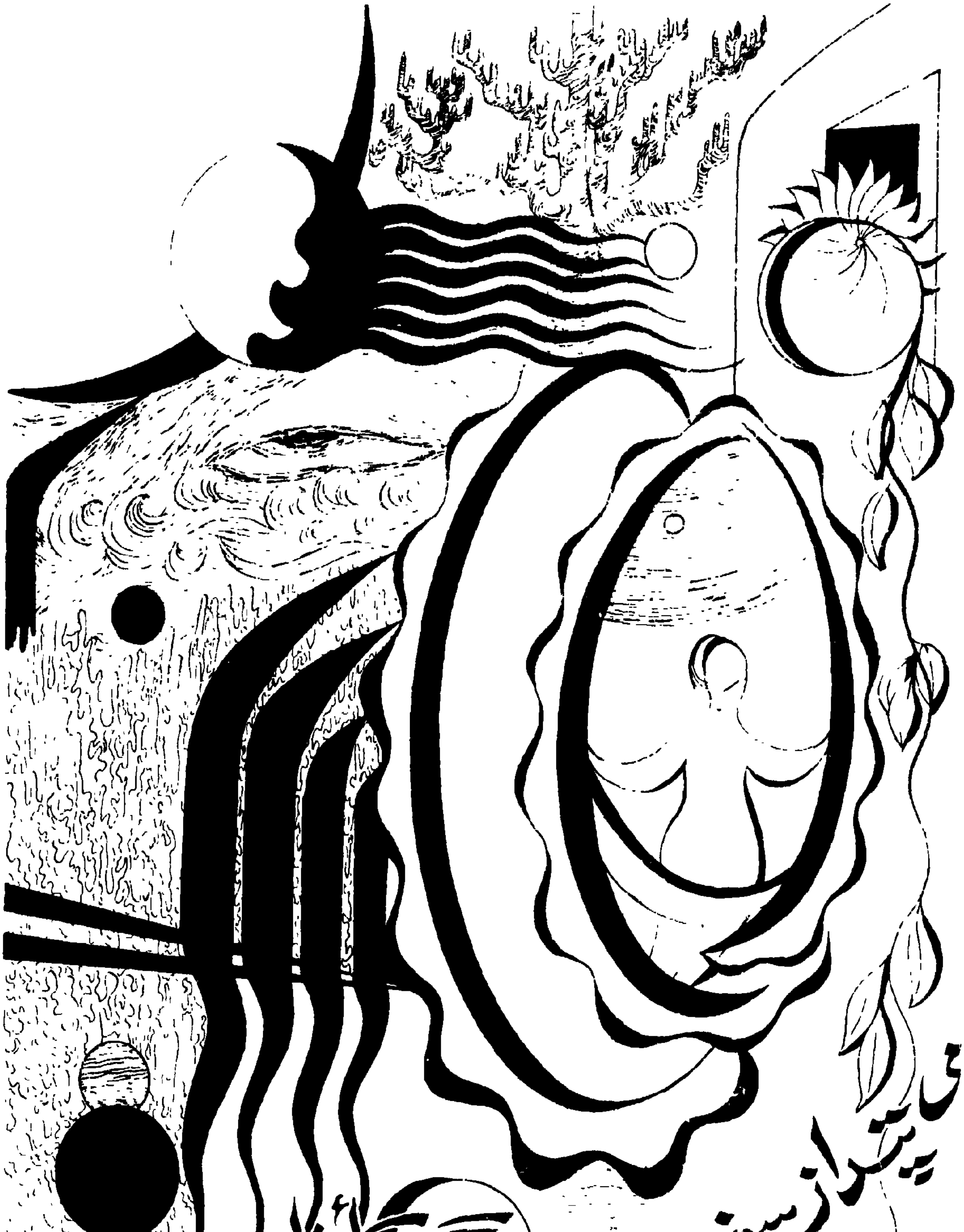
مذکورہ بالا واقعات سے واضح ہوگا کہ اقبال نے ہندوستان کے مسلمانوں کی معاشی، معاشرتی اور سیاسی بیماریوں کا پاکستان کی صورت میں واحد نسخۂ شفا ہی معلوم نہیں کیا بلکہ اس شخص کا بھی انتخاب کیا جو تنہا اس کام کو انجام دینے کی قابلیت رکھتا تھا۔ مزید برآں اقبال ہی نے قائد اعظم جناح کو اس کام کے اٹھانے کی ترغیب دی۔ پاکستان کے لوگ اقبال کے زیر بار احسان ہیں۔ یہ قرض کسی حد تک اسی صورت میں ادا ہو سکتا ہے کہ وہ اقبال کے نصب العین کے واسطے پیہم سعی کریں۔ ان مقاصد عالیہ کی اقبال نے ۱۹۳۰ء کے اجلاس لیگ کے خطبے میں بایں الفاظ صراحت کی تھی:-

"میں نے مسلمانوں کی تاریخ سے ایک سبق لیا ہے۔ وہ یہ کہ آڑے وقت میں اسلام نے ہی مسلمانوں کو بچایا، نہ کہ مسلمانوں نے اسلام کو۔ اگر آج آپ اسلام پر اپنی نظریں جما دیں اور اسی کے سکھائے ہوئے جاں بخش خیالات سے ہدایت ڈھونڈیں تو آپ اپنی منتشر طاقتوں کو جمع کر یں گے اور اپنی کھوئی ہوئی سالمیت دوبارہ حاصل کر کے کامل تباہی سے اپنے آپ کو بچا لیں گے —
قرآن مجید کی اساسی آیات میں سے ایک آیہ کریمہ ہمیں بتاتی ہے کہ نوع انسانی کی ایک پیدائش کے بعد دوسری بعثت نفس واحد کی خلق و بعثت کی شکل ہوتی ہے۔ کیا وجہ ہے کہ آپ اس عظیم الشان تخیل کا عملی مظاہرہ کرنے کا دعویٰ نہ کریں اور اپنی پوری قوم کو فرد واحد کی طرح چلا کر اور زندہ رکھ کر نہ دکھا دیں؟ میں جب کہتا ہوں کہ ہندوستان میں حالات وہ نہیں ہیں جو ظاہر میں نظر آتے ہیں تو میں آپ کو وہم میں ڈالنا نہیں چاہتا۔ لیکن جس وقت آپ صحیح معنی میں نفس اجتماعی بن کر ان حالات پر نظر ڈالیں گے تو میرے قول کا مطلب آپ پر واضح ہو جائے گا۔ قرآن مجید کے الفاظ میں یَا اَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ لَا یَضُرُّکُمْ مَّنْ ضَلَّ اِذَا اہْتَدَیْتُمْ (سورہ مائدہ - ۱۰۴) یعنی اپنے آپ پر قائم رہو۔ کوئی گمراہ ہو گیا تو تم کو نقصان نہ پہنچا سکے گا بشرطیکہ تم ہدایت پر چلو۔"
ایسی کوئی اور مثال انسانی تاریخ میں نہیں کہ ایک شاعر و فلسفی نے اپنی قوم کی تقدیر بنانے کا ایسا معجزہ کر دکھایا ہو۔

"آپ کے نوازش ناموں کے لئے جو یکے بعد دیگرے موصول ہوئے ممنون ہوں۔ مجھے اس اطلاع سے نہایت مسرت ہوئی کہ نیشنل لیگ مسئلہ فلسطین میں گہری دلچسپی لے رہی ہے اور مجھے یقین واثق ہے کہ لیگ انجام کار اہل برطانیہ کو حقیقتِ حال کے محسوس کرانے اور عربوں کی دوستی سے محرومی کے سیاسی عواقب سے کماحقہٗ آگاہ کرنے میں کامیاب ہوگی۔ مصر، شام اور عراق سے میرا کچھ نہ کچھ تعلق قائم ہے نجفِ اشرف کے شیعوں نے تقسیم فلسطین کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔ ایرانی وزیر اعظم اور ترکی صدر جمہوریہ نے بھی تقریریں کی ہیں۔ اور احتجاج کیا ہے۔ خود ہندوستان میں اس مسئلہ پہ جذبات روز بروز شدت اور تلخی اختیار کر رہے ہیں اگلے ہی روز دہلی میں پچاس ہزار مسلمانوں کے اجتماع نے فلسطین کمیشن کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔"

مکتوب اقبال بنام مس فارقوہرسن

۶ر دسمبر ۳۷ء


می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات

اقبال کا ایک غیر مطبوعہ خط

آل احمد سرور

بارہ سال کا عرصہ ہوا جب میں نے اقبال کو ایک خط لکھا تھا اس خط میں بہت سے کمالات تھے۔ جہاں تک مجھے یاد ہے اوّل اشتراکیت اور فاشزم کے متعلق ان کی رائے دریافت کی تھی۔ دوسرے بعض نظموں میں جو تضاد نظر آتا ہے۔ اس کی طرف اشارہ کیا تھا۔ تیسرے خاص طور پر بال جبریل میں مسولینی پر جو نظم ہے اس پر اعتراض کیا تھا اور اس کا مقابلہ ضرب کلیم کی نظموں سے کر کے دونوں کا فرق ظاہر کیا تھا۔ اس سلسلے میں تیموریت، چنگیزیت اور شاہینی کے تصورات پر کچھ بحث تھی۔ اس کے بعد مجھے خیال آتا ہے کہ کچھ اشعار کے معنی بھی دریافت کئے تھے۔ اس زمانے میں میرا ادبی شعور خاصا خام تھا۔ اقبال کا کلام بہت پڑھا تھا۔ مگر شروع سے آخر تک باقاعدہ مطالعہ نہ کیا تھا ان کے لیکچر نہ دیکھے تھے اقبال کا قائل ہونے کے باوجود ان کے یہاں فاشزم کے اثرات جا بجا نظر آتے تھے اس لئے یہ خط لکھا گیا تھا۔ اقبال اپنی علالت کی وجہ سے مفصل جواب نہ دے سکے انہوں نے ایک دوست سے خط لکھایا تھا اور آخر میں آپ کا مخلص اقبال اپنے قلم سے لکھا تھا۔ اس خط کی نقل 'ماہ نو' کے لئے بھیج رہا ہوں۔ نقل میں اصل کی پوری پابندی کی گئی ہے۔ اس کی اہمیت یہ ہے کہ اقبال کے بعض بنیادی خیالات کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ شخصیت سے وہ جس طرح متاثر ہوتے تھے اس کا پتہ چلتا ہے۔ اور ادب میں اشارات و علامات کو سائنٹیفک معنی میں لینے کے بجائے جس طرح ادبی معنوں میں استعمال کرتے تھے۔ اس کا علم ہوتا ہے۔ اقبال کے آرٹ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے اس اشارے کی اہمیت ہے۔ میرا اب تک خیال یہ ہے کہ باوجود ایک واضح اور روشن نظریہ حیات رکھنے کے، اقبال بعض شخصیتوں سے جذباتی طور پر متاثر ہو جاتے تھے۔ ان کی نظموں میں کہیں کہیں جو تضاد نظر آتا ہے اسے بھی تسلیم کرنا چاہیے۔ آخر اقبال شاعر ہیں اور محض فلسفی نہیں اور شاعر کے جذبات میں اتار چڑھاؤ بھی ہوتا ہے۔ پھر بھی ان کے یہاں حیرت انگیز وحدت ملتی ہے اور ان کا سارا کلام اس وحدت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کی عظمت کا راز یہ نہیں ہے کہ وہ بہت بڑے شاعر ہیں اور ان کے کلام میں جذباتی اپیل کے بجائے اتنا بڑا فکر و نظر کا جذبہ بنا کر شاعری کے حدود کو وسیع کیا ہے اور شعر میں صحیح معنوں میں پیمبری کی ہے۔ اقبال پر میں جو کتاب لکھ رہا ہوں، اس میں اقبال کی عظمت کو اس روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ خط میرے کاغذات میں گم ہو گیا تھا۔ اس وجہ سے اس سے پہلے شائع نہ ہو سکا

(آل احمد سرور)

لاہور

۱۲ر مارچ ۱۹۳۷ء

جناب من

میری آنکھوں میں پانی اترنے کے آثار ہیں۔ ڈاکٹر لکھنے پڑھنے سے منع کرتے ہیں، جب تک کہ آپریشن نہ ہو جائے۔ معاف کیجئے گا۔ میں یہ خط اپنے دوست سے لکھوا رہا ہوں۔

آپ کے دل میں جو باتیں پیدا ہوئی ہیں۔ ان کا جواب بہت طویل ہے اور میں بحالت موجودہ طویل خط لکھنے سے قاصر ہوں۔ اگر میں کبھی علی گڑھ حاضر ہوا۔ یا آپ کبھی لاہور تشریف لائے تو انشاء اللہ زبانی گفتگو ہوگی۔ سر دست میں دو چار باتیں عرض کرتا ہوں:۔

(۱) میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم، یا زمانۂ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے۔ جو بنی نوع انسان کے لئے ہر نقطۂ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔ میرے کلام پر ناقدانہ نظر ڈالنے

سے پہلے حقائق اسلامیہ کا مطالعہ ضروری ہے اگر آپ پہلے سے غور اور توجہ سے یہ مطالعہ کریں تو ممکن ہے کہ آپ انہیں نتائج تک پہنچیں، جن تک میں پہنچا ہوں۔ اس صورت میں غالب آپ کے شکوک تمام کے تمام رفع ہو جائیں۔ یہ ممکن ہے کہ آپ کا (VIEW) مجھ سے مختلف ہو یا آپ خود دین اسلام کے حقائق کو ہی ناقص تصور کریں۔ اس دوسری صورت میں دوستانہ بحث ہو سکتی ہے۔ جس کا نتیجہ معلوم نہیں کیا ہے۔

(۲) آپ کے خط سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے میرے کلام کا بھی بالاستیعاب مطالعہ نہیں کیا۔ اگر میرا یہ خیال صحیح ہے۔ تو میں آپ کو یہ دوستانہ مشورہ دیتا ہوں کہ آپ اس طرف بھی توجہ کریں۔ کیونکہ ایسا کرنے سے بہت سی باتیں خود بخود آپ کی سمجھ میں آجائیں گی۔

(۳) مسولینی کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس میں آپ کو تناقض نظر آتا ہے۔ آپ درست فرماتے ہیں۔ لیکن اگر اس بندہ خدا میں (DEVIL) اور (SAINT) دونوں کی خصوصیت جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں ـــ مسولینی سے اگر کبھی آپ کی ملاقات ہو تو آپ اس بات کی تصدیق کریں گے کہ اس کی نگاہ میں ایک ناممکن البیان تیزی ہے۔ جس کو شعاع آفتاب سے ہی تعبیر کر سکتے ہیں۔ کم از کم مجھ کو اسی قسم کا احساس ہوا۔

(۴) آپ یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کے لیکچرر ہیں۔ اس واسطے مجھے یقین ہے کہ لٹریچر کے اسالیب بیان سے مجھ سے زیادہ واقف ہیں۔ تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کا زندہ کرنا مقصود نہیں بلکہ وسط ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے۔ تیمور کی طرف اشارہ محض اسلوب بیان ہے۔ اسلوب بیان کو شاعر کا حقیقی (VIEW) تصور کرنا کسی طرح درست نہیں۔ ایسے اسالیب بیان کی مثالیں دنیا کے ہر لٹریچر میں موجود ہیں۔

والسلام

آپ کا مخلص :۔ محمد اقبال

"لیکن میرے دل میں شاعری کے لئے کوئی جوش و ولولہ نہیں۔ مجھے محسوس ہوتا ہے کہ کسی نے میرے خوبصورت موڈ کو قتل کر دیا ہے۔ اور میرا سرمایۂ تخیل مجھ سے چھین لیا ہے۔ غالباً اورنگزیب پر میری نظم جس کے مزار کی میں نے حال ہی میں زیارت کی ہے۔ میری آخری نگارش ہوگی۔ مجھے یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ نظم لکھنا میرا فرض ہے۔ اور مجھے امید ہے کہ ایک دفعہ مکمل ہونے کے بعد یہ آئندہ ایک عرصہ تک زندہ رہے گی۔"

مکتوب اقبال، بنام عطیہ فیضی

۷ر اپریل ۱۹۱۰ء

اقبال کا رد کردہ کلام

عزیز احمد

اقبال نے اپنے اردو کلام کا پہلا مجموعہ "بانگِ درا" کے نام سے سب سے پہلے ستمبر ۱۹۲۴ء میں شائع کیا۔ اس سے چند ماہ پہلے دسمبر ۱۹۲۳ء میں اقبال کی اجازت کے بغیر محمد عبدالرزاق صاحب نے اقبال کی اردو نظموں کا ایک مجموعہ حیدرآباد سے "کلیاتِ اقبال" کے نام سے شائع کیا تھا۔ اس میں اقبال کا کلام بالکل اسی طرح چھاپا گیا تھا جیسے وہ "مخزن" اور دوسرے رسالوں اور اخباروں میں چھپتا رہا تھا۔ اور اگرچہ کہ اس میں چند ایک ایسی نظمیں نہیں تھیں جو "بانگِ درا" میں شامل ہوئیں لیکن اس میں بہت سی نظمیں اور بہت سی نظموں کے ایسے اشعار شامل تھے جو اقبال نے "بانگِ درا" کی ترتیب کے وقت خارج یا حذف کردئے۔ اقبال کو "کلیاتِ اقبال" کے مرتب کی یہ حرکت پسند نہیں آئی کہ ان کے سارے کلام کا مجموعہ بلا ان کی اجازت اور بلا نظرِ ثانی شائع کر دیا جائے۔ تصفیہ یہ ہوا کہ کلیاتِ اقبال کی فروخت بند کردی گئی اور جتنی جلدیں غیر فروخت شدہ تھیں وہ سب اقبال کے حوالے کردی گئیں۔

"کلیاتِ اقبال" کے شروع میں عبدالرزاق صاحب کا لکھا ہوا ۱۳۶ صفحوں کا ایک دیباچہ ہے۔ اس میں تنقیدی خوبیاں سرے سے مفقود ہیں اور طرز عبدالرحمٰن بجنوری کی تنقیدی ثناخوانی کا ہے۔ اس دیباچے ہی میں بہت سی نظمیں آگئی ہیں جو پھر اصل کلیات میں نہیں دُہرائی گئیں۔ "کلیاتِ اقبال" کا متن ۲۲۰ صفحے کے قریب ہے۔ شروع میں غزلیات "مئے دو آتشہ" کے نام سے اکٹھی کردی گئی ہیں۔ پھر "متفرقات" ہیں۔ پھر "نکات"۔۔۔ یہ اقبال کا ظریفانہ کلام ہے جو اس سے پہلے خواجہ حسن نظامی کے دیباچے کے ساتھ مرغوب ایجنسی لاہور سے "اکبری اقبال" کے نام سے شائع ہوچکا تھا۔ اس کے بعد کے حصے کا نام مرتب نے "نقشِ قدرت" رکھا ہے۔ اس حصے میں پہلی نظم "شام" ہے جو "بانگِ درا" میں شامل نہیں۔ اس حصے کی باقی نظمیں یہ ہیں: "کوہستانِ ہمالہ"، "کنارِ راوی"، "طفلِ شیرخوار"، "چاند"، "آفتاب"، "موجِ دریا"، "ہلالِ عید"۔

اس کے بعد جو حصہ ہے اس کا نام مرتب "کلیاتِ اقبال" نے "فانوسِ حیات" رکھا ہے۔ اس میں حسبِ ذیل نظمیں ہیں۔ "ہمارا دیس" (جو "بانگِ درا" میں 'ترانۂ ہندی' کے نام سے شامل ہے)، رام۔ شکسپیر۔ غالب۔ داغ۔ ہمایوں۔ عرفی۔ ڈھب مجھے قوم فروشی کا نہیں یاد کوئی (یہ "نصیحت" کے عنوان سے "بانگِ درا" میں شامل ہے)، 'زہد اور رندی'، 'ایک پرندے کی فریاد'، 'سید کی لوحِ تربت'، 'میرا وطن' (ہندوستانی بچوں کا قومی گیت)، 'ترانہ' (ترانۂ ملی)، 'صبح' (نویدِ صبح)، 'پیامِ عمل' (عبدالقادر کے نام)، 'شالامار باغ'، (عید پر

شعر کہنے کی فرمائش کے جواب میں)۔ بلادِ اسلامیہ، جزیرۂ سسلی، حیدر آباد دکن یا طلوعِ سحر۔ (نمودِ صبح) گورستانِ شاہی، زوالِ عمیت' (بانگِ درا میں غلام قادر روہیلہ)۔ ہلالِ عیدِ رمضان' (بانگِ درا میں غرۂ شوال یا ہلالِ عید)، ترتیمِ اقبال' (بانگِ درا میں "ہیں اور تو")۔ مسافرانِ حرم کو ظالم رہ کلیسا' بتا رہے ہیں، (قطعہ) مدینے کے کبوتر کی یاد' (بانگِ درا میں موجود نہیں)۔ شفا خانہ حجاز' حضورِ نبوی میں خونِ شہدا کی نذر' (حضور رسالت مآب میں)۔ فاطمہ' (فاطمہ بنت عبداللہ) بلال'۔ دعا۔

اس کے بعد جو حصہ ہے اس کا نام مرتب نے "شمع طور" رکھا ہے۔ اس میں حسب ذیل نظمیں شامل کی گئی ہیں:۔

"لامکاں کا مکاں" (بانگِ درا میں "بلبلی")، کنجِ تنہائی' شاعر، دنیا' (یہ بانگ درا میں شامل نہیں)' مفلسی' (بانگِ درا میں شامل نہیں)' نوائے غم' (بانگِ درا میں شامل نہیں)' محبت۔ حسن اور زوال' (بانگِ درا میں حقیقتِ حسن)۔ خفتگانِ خاک سے استفسار' غم' (فلسفۂ غم)۔ عشق اور موت۔ خاموشی (ایک شام) والدۂ مرحومہ کی یاد میں۔ بیراگ (رخصت اے بزمِ جہاں)۔ ایک آرزو۔ پیامِ صبح۔ عہدِ طفلی۔ ایک پرندہ اور جگنو۔ مکافاتِ عمل۔ ستارہ۔ دو ستارے۔ شبنم اور ستارے۔ انسان اور بزمِ قدرت شمع و پروانہ۔ بچہ اور شمع۔ شمع۔ جگنو۔ شعاعِ آفتاب۔ گل۔ گلِ رنگین۔ گلِ پژمردہ۔ دردِ عشق۔ شب و شاعر۔ (رات اور شاعر) صدائے درد۔ تصویرِ درد۔ شجرِ ملت۔ فلسفۂ اسیری (اسیری)۔ خطاب بہ مسلم۔ (خطاب بہ جوانانِ اسلام) نالۂ یتیم (یہ طویل نظم بانگ درا میں شامل نہیں۔ مگر اس سے پہلے مرغوب ایجنسی لاہور نے اسے شائع کیا تھا)۔ نوائے اذاں (بلال)۔ فریادِ امت (یہ نظم بھی بانگِ درا میں شامل نہیں۔ لیکن اس سے پہلے مرغوب ایجنسی لاہور نے اسے بھی شائع کیا تھا۔ اس کا صرف ایک بند اقبال نے "دل" کے عنوان سے بانگِ درا میں شامل کیا تھا)۔ ایک حاجی مدینے کے رستے میں۔ شکوہ۔ جوابِ شکوہ، دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں۔ (بانگِ درا میں "مسلم")۔ شمع اور شاعر۔ حیاتِ ملیہ۔ (بانگ درا میں "ارتقا") خضرِ راہ۔ طلوعِ اسلام۔

نہ صرف یہ کہ "کلیاتِ اقبال" میں دو طویل نظمیں اور چند چھوٹی چھوٹی نظمیں ایسی ہیں جو بانگِ درا میں شامل نہیں کی گئیں بلکہ تقریباً ہر نظم میں ایسے اشعار ملیں گے جو اقبال نے یا تو بانگِ درا مرتب کرتے وقت نظرِ ثانی میں حذف کر دئے۔ یا اُن میں کافی تبدیلی کر دی۔ بانگِ درا میں کئی چھوٹی چھوٹی نظمیں ایسی ہیں جو کلیاتِ اقبال میں شامل نہیں۔

جو لوگ "کلیاتِ اقبال" پڑھ چکے تھے انہیں چند ہی مہینوں بعد بانگِ درا کو دیکھ کر مایوسی ہوئی۔ بہت سی نظمیں جو بچے بچے کی زبان پر تھیں اس مجموعہ میں شامل نہیں تھیں۔ نیا شوالہ کے چوٹی کے شعر حذف کئے جا چکے تھے۔ فریادِ امت اور نالۂ یتیم اس مجموعہ میں شامل نہیں تھے نظموں کے بعض بعض ایسے شعر بدل دئے گئے تھے جو ضرب الامثال کی طرح زبان زدِ عام ہو چکے تھے۔ لیکن کلیاتِ اقبال میں "پرانے" اقبال کی تو مجموعی شکل ملتی ہے۔ مگر اس اقبال کا اندازہ نہیں ہو سکتا جو آگے چل کے ضربِ کلیم اور بالِ جبریل لکھنے والا تھا۔ قصہ مختصر یہ کہ "بانگِ درا" کی اشاعت کا سب سے بڑا نتیجہ اقبال کے کلام کے ارتقا کا تعین تھا۔ اور اس کام کو خود اقبال نے انجام دیا۔ اس ارتقائی ترتیب میں بہت سے تضاد حل ہو گئے۔

جو کلام اقبال نے خود قلم زد کر دیا تھا، اس کا
ایک مجموعہ حال میں شائع ہوا ہے۔ اس کے مرتب
انور حارث صاحب ہیں اور انہوں نے اس کا نام
"رختِ سفر" رکھا ہے ـــــ معلوم نہیں کیوں؟ کیونکہ
یہ رختِ سفر نہیں بلکہ زوائد اور غیر ضروری کلام کا وہ
حصہ ہے جس کو اقبال کے کلام کا ارتقا راستے میں
پھینک کے آگے بڑھ گیا۔ یوں تو یہ مجموعہ
بہت اچھا چھپا ہے لیکن غیر مکمل ہے۔ اس کے ماخذ
مخزن اور معارف اور دوسرے رسائل ہیں۔ لیکن اقبال
کا رد کردہ مجموعہ "کلیاتِ اقبال" یا تو اس نئے مجموعے
کے مرتب کو نہیں ملا یا اس کا خاطر خواہ استعمال نہیں
کیا گیا۔

اقبال نے بانگِ درا مرتب کرتے وقت ۱۹۲۴ء
میں اپنے کلام کا جو کچھ حصہ رد کیا وہ تین اصول کے
تحت تھا۔

۱۔ پہلے تو یہ کہ اگرچہ انہوں نے اپنی وطنی
(یعنی ہندوستانی) نظمیں شامل کیں۔ لیکن جہاں
کہیں مذہب یا ملی تصور سے براہِ راست تضاد پیدا
ہوتا تھا وہاں انہوں نے قطع و برید میں پوری آزادی
برتی۔ وحدت الوجود کے تصورات اور اظہار کو بھی
انہوں نے خارج کیا کیونکہ وہ فنائیت والے تصوف کو
بڑی تنزلی اور نقصان رساں چیز سمجھنے لگے تھے۔ مثال
کے طور پر بانگِ درا میں "نیا شوالہ" کا وہ حصہ
شامل نہیں جس میں بت پرستی اور وحدت الوجود
دونوں شامل ہیں:-

پھر اک انوپ ایسی سونے کی مورتی ہو
اس ہردوار دل میں لاکر جسے بٹھا دیں
زُنّار ہو گلے میں تسبیح ہاتھ میں ہو
یعنی صنم کدے میں شانِ حرم دکھا دیں
اگنی ہے ایک نرگن کہتے ہیں پیت جس کو
دھرموں کے یہ بکھیڑے اس آگ سے جلا دیں

اسی طرح "صدائے درد" سے انہوں نے ایسے شعر
نکال دئے جو اُن کی ملی اور اسلامی شاعری کی براہِ راست
تنقیص کرتے تھے اور جن سے سخت تضاد پیدا ہوتا تھا مثلاً

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی
کچھ اسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی
رنگِ قومیت مگر اس سے بدل سکتا نہیں
خونِ آبائی رگِ تن سے نکل سکتا نہیں

"قومیت" اور "نسل" دونوں تصورات ان مصرعوں میں
موجود ہیں جن پر اقبال نے اپنے بعد کے کلام میں بڑی
کاری ضرب لگائی۔

۲۔ دوسرا اُصول جو نظرِ ثانی کے وقت اقبال کے
پیشِ نظر رہا زبان اور بیان کی درستی اور صحت کا،
اسی اُصول کے تحت انہوں نے پوری پوری نظمیں خارج
کر دیں اور منفرد اشعار کی ہیئت بدل دی۔ اسی سے
ملتا جلتا مسئلہ زائد اور بھرتی کے کلام سے (UR-
PLUSAGE) اپنے مجموعہ کو پاک کرنے کا

اس حذف شدہ اور رد کردہ کلام سے زبان
اور بیان کے ارتقا کے بہت سے سراغ ملتے ہیں
مثلاً یہ اندازہ ہوتا ہے کہ "طرزِ بہار ایجادیٔ بیدل"
والے مرزا غالب کا اُن کی ترکیبوں پر کتنا اثر تھا
ایک ہی نظم "والدۂ مرحومہ کی یاد میں" یہ ترکیبیں ملتی ہیں
"بوسہ گستاخ لبِ ساحل"، "حورِ پیکر گر"، "ظلمتِ
آشفتہ کاکل"، "طفلکِ شش روزۂ کون و مکاں"

اکثر پست شعر نکالے گئے جن میں سے بعض کو آج بھی پڑھ کے حیرت ہوتی ہے کہ یہ اقبال نے کیسے لکھے ہوں گے۔ مثلاً 'تصویرِ درد' میں:۔

نہیں ہے دہریت کیا بندۂ حرص و ہوا ہونا
قیامت ہے مگر اوروں کو سمجھا دہریا تُو نے
تری تعمیر میں مضمر ہوئی افتادگی کیوں کر
لگائی ہے گرہ اس گھر کو خشتِ نقشِ پا تُو نے

یا مثلاً ایک نظم ہے "عقل و دل" جو زبانِ داغ کی سادگی و پُرکاری کے باوجود آورد ہی آورد معلوم ہوتی ہے:

دستِ واعظ سے آج بن کے نماز
کس ادا سے قضا ہوا ہوں میں

مگر آورد ایسے شعر بھی کہلوا جاتی ہے:

بھائیوں میں بگاڑ ہو جس سے
اس عبادت کو کیا سراہوں میں
میرے رونے پہ ہنس رہا ہے تو
تیرے ہنسنے کو رو رہا ہوں میں

اچھا ہی ہوا اقبال نے ایسے شعر باقی نہیں رہنے دئے۔

لیکن کہیں کہیں ایسے شعر بھی حذف کئے گئے ہیں جو آج بھی اُن لوگوں کی زبان پر ہیں جنہوں نے یہ نظمیں ابتدائی شکل میں پڑھی تھیں۔ مثلاً "سسلی" والی نظم کا یہ شعر:

زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں تھے
شعلۂ جاں سوز پنہاں جن کی تلواروں میں تھے

دوسرے مصرعے کو اقبال نے بانگِ درا میں یوں بدل دیا:

'بجلیوں کے آشیانے جن کی تلواروں میں تھے'

مگر یہ اصلاح مقبول نہیں ہوئی۔ اسی طرح اس نظم کا آخری شعر اصل میں یوں تھا:

مرثیہ تیری تباہی کا مری قسمت میں تھا ... یہ تڑپنا اور یہ تڑپانا مری قسمت میں تھا

اور اسی شکل میں اس شعر کو غیر معمولی قبولیت حاصل ہوئی۔ بانگِ درا میں یہ تبدیل کیا گیا مگر یہ اصل شعر سے کم مرتبہ معلوم ہوتا ہے:

غم نصیبِ اقبال کو بخشا گیا ماتم ترا
چُن لیا تقدیر نے وہ دل کہ تھا محرم ترا

اپنے کلام کے جس حصّہ کو اقبال فالتو اور بھرتی کا سمجھتے تھے وہ انہوں نے بڑی ہمّت اور فراخدلی سے قلمزد کر دیا۔ اس میں 'جوابِ شکوہ' کے کئی بند شامل ہیں۔ ان بندوں کے نکل جانے سے 'جوابِ شکوہ' پر بحیثیتِ نظم کوئی خراب اثر نہیں پڑا۔ بلکہ اس میں ایک طرح کی وضع اور تراش پیدا ہوگئی ہے۔

"نالۂ یتیم" جو انجمن حمایت الاسلام کے لئے لکھی گئی تھی ایک فرمائشی اور وقتی چیز تھی۔ اس نظم کی دو قدریں انسانیت اور حبِ رسول تو دائمی ہیں۔ لیکن تکنیک اور اسلوبِ بیان کی حد تک اس نظم میں ایک طرح کی جھوٹی بلاغت تھی جو نفسِ مضمون سے تضاد پیدا کرتی تھی۔ کوئی کمسن یتیم یہ نہیں کہتا:

بجھ گئی جب شمعِ روشن، درخورِ محفل نہیں

اور کسی یتیم کو یہ نہیں کہنا چاہئے کہ:

اے مصافِ نظمِ ہستی میں ترے قابل نہیں
ناامیدی جس کو طے کرلے یہ وہ منزل نہیں

کہیں کہیں بیدل اور غالب کی سی مشکل گوئی بے قابو ہو جاتی ہے:

ہستئ انساں غبارِ خاطرِ آرام ہے

"فریادِ اُمت" کا مسئلہ "نالۂ یتیم" سے مختلف ہے۔ فریادِ اُمت دراصل "شکوہ" کا چربہ ہے۔ جب کوئی ادیب

یا شاعر اپنے کسی کامیاب شاہکار کا چربہ اتارتا ہے تو نقشِ ثانی اکثر و بیشتر نقشِ اوّل کی نقل معلوم ہوتا ہے۔ "فریادِ اُمت" میں تمہید بہت طویل ہے اور تمہید میں داخلیت کے سوا اور کچھ نہیں۔ فریادِ امت نئی ہے اور ذکر جذبہ اور احساس زیادہ تر منفرد اقبال کا:

زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں
کوئی کہتا ہے کہ اقبال ہے صوفی مشرب
کوئی سمجھا ہے کہ شیدائے حسیناں ہوں میں

"فریادِ اُمت" میں جو حصہ ہے اس میں اُمت کے صرف دو طبقوں کی شکایت ہے۔ واعظوں ملاؤں کی اور امیروں کی۔ غور و خوض کے بعد اقبال نے یہی تصفیہ کیا کہ "قصۂ دار و رسن بازیِ طفلانۂ دل" کے علاوہ باقی بند حذف کر دئے جائیں۔

۳۔ تیسرا اُصول جو اقبال کے پیشِ نظر رہا یہ تھا کہ اُمرا کی مدح کو حذف کر دیا جائے۔ یہ انہوں نے صرف "بانگِ درا" میں نہیں کیا، اس کے علاوہ بھی "اسرارِ خودی" کا انتساب بھی انہوں نے دوسرے اڈیشن سے خارج کر دیا۔ اور آج یہی خیال آتا ہے کہ کاش انہوں نے امان اللہ خان اور ظاہر شاہ کے متعلق بھی کچھ نہ لکھا ہوتا۔ چنانچہ "نمودِ صبح" کے خارج شدہ حصہ میں مہاراجہ کشن پرشاد کے متعلق بہت سے اشعار ہیں۔ مہاراجہ کشن پرشاد سے اقبال سے بہت عرصے تک خط و کتابت رہی اور بہت اچھے مراسم رہے، اُن کے خطوط کا مجموعہ "شاد اقبال" کے نام سے ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے شائع کیا ہے۔ مہاراجہ کشن پرشاد امیر تھے مگر ایک صوفی منش شاعر بھی تھے اور ان کے انکسار کی کوئی انتہا نہ تھی۔ پھر بھی اچھا ہی ہوا کہ اقبال نے یہ شعر نکال دئے:

مسند آرائے وزارت راجۂ کیواں حشم
روشن اس کی رائے روشن سے نگاہِ روزگار
اس کی تقریروں سے روشن گلستانِ شاعری
اس کی تحریروں پہ نظمِ مملکت کا انحصار
لیلیٰ معنی کا محمل اس کی نثرِ دل پذیر
نظم اس کی شاہدِ رازِ ازل کی پردہ دار

اور آخری شعر عذرِ گناہ بدتر از گناہ معلوم ہوتا ہے:

شکریہ احسان کا اقبال لازم تھا مجھے
مدح پیرائی امیروں کی نہیں میرا شعار

ایک قصیدہ جس کی وجہ جواز اس سے بھی بدتر تھی "دربارِ بہاولپور" کے نام سے شائع ہوا تھا۔ وہ بھی اقبال نے "بانگِ درا" مرتب کرتے وقت خارج کر دیا۔

چونکہ "کلیاتِ اقبال" قریب قریب نایاب ہے اس لئے اقبال کے کلام کے بعض "مفقود یا" زیرِ زمین" رجحانات کے مطالعے کے لئے "رختِ سفر" کام کی چیز ہے اس میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جو "کلیاتِ اقبال" میں موجود نہیں۔ مثلاً حافظ پر "اسرارِ خودی" میں اُن کے مشہور و معروف اشعار جن پر ایک زمانے میں بڑے ادبی ہنگامے ہوئے، ہوشیار از حافظِ صہبا گسار۔

جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار
طوفِ ساغر گردشِ رنگ مے
خواست فتویٰ از رباب و چنگ و نے

رفت و شغلِ ساغر و ساقی گذاشت
بزمِ رندان و مے باقی گذاشت
در محبت پیرِ فرہاد بود
بر لبِ او شعلۂ فریاد بود

تخمِ نخلِ آہ در کہسار کاشت
طاقتِ پیکار با خسرو نداشت
آں فقیہِ ملّتِ مے خوارگاں
آں امامِ اُمّتِ بے چارگاں
از تخیّلِ جنتے پیدا کُند
مرترا برنیستی شیدا کُند

اسی نظم کو آگے بڑھئے تو حیرت معلوم ہوتی ہے کہ اقبال نے عرفی اور حافظ کے موازنہ میں عرفی کو اتنی اہمیت کیوں دی ہے۔ "فقر دریا آتش است" ہر ممکن ہے خودی کا اظہار ہو مگر فنائیت کے جادو سے عرفی کی نَے بھی محفوظ نہیں۔ لیکن بہرحال ان تمام مسائل پر بحث کرنے میں اقبال کے اس رد کردہ کلام کا رختِ سفر شامل کرنا ہی پڑے گا۔ یہ رختِ سفرِ اقبال کا پھینکا ہوا بوجھ سہی مگر اقبال کا مطالعہ کرنے کے لئے اب بھی زادِ سفر میں شامل اور ایک حد تک ضروری ہے۔

"سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت کے مسئلے کو کیسے حل کیا جائے۔ مسلم لیگ کے پورے مستقبل کا انحصار اسی سوال کے مثبت جواب پر ہے۔ اگر مسلم لیگ کوئی ایسا وعدہ نہیں کرتی تو مجھے یقین ہے کہ برصغیر کے مسلمان پہلے کی طرح مسلم لیگ سے لاتعلق رہیں گے۔ بقام مسرت یہ ہے کہ اسلامی قوانین کے نفاذ کے باعث اس مسئلے کا حل اور جدید خیالات کی روشنی میں اس کے فروغ کے اسباب متوقع ہیں۔

طویل اور سنجیدہ مطالعے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر اسلامی قوانین کو صحیح طریقے پر سمجھا اور ان پر عمل بھی کیا جائے تو پھر ہر شخص کی بنیادی ضروریں قانونی طور پر پوری ہو جاتی ہیں۔"

مکتوبِ اقبال، بنام محمد علی جناح

۲۸ مئی ۳۷ء

اقبال کے چند نوادر

اکبر علی خاں

کی چند نادر تحریریں پیش کر رہا ہوں۔ نثر میں بھی اور نظم میں بھی۔ پہلا خط شاعرِ مشرق۔ "کشمیری میگزین" کے ایڈیٹر محمد دین فوقؔ کے نام ہے۔ "کشمیری میگزین" لاہور کے اپریل ۱۹۰۷ء کی اشاعت میں شامل ہے۔ فوقؔ کے نام نقوشؔ کے مکاتیب نمبر میں علامہ اقبال کے ۱۰ خط شائع ہوئے ہیں۔ "اقبال نامہ" حصہ دوم (عطاء اللہ) میں ایک خط ہے اور فوقؔ کی ایک کتاب پر تقریظی رائے ـــــ فوقؔ کے بارے میں تفصیلات "شخصیات نمبر" نقوشؔ میں عبداللہ قریشی کے خاکے سے مل سکتی ہیں۔

دوسرا خط لکھنؤ کے ادبی ماہنامے "مرقع" کے ایڈیٹر وصلؔ بلگرامی کے نام ہے اور "مرقع" کے اولین شمارے جنوری ۱۹۲۶ء کی اشاعت میں شامل ہے جس میں یہ عکسِ تحریر کے طور پر شائع کیا گیا ہے۔ "مرقع" تین چار سال چل کر بند ہو گیا۔ اس کی امتیازی خصوصیات "زمانہ" کانپور کی طرح مشاہیر کی تحریروں کے عکس شائع کرنا تھی۔ علامہ اقبال کا خط ایڈیٹر "مرقع" کے کسی ایسے خط کا جواب ہے جس میں "مرقع" کے سرورق کے لئے کسی شعر کی فرمائش کی گئی ہے۔ جواب میں اقبال نے جو فارسی شعر بھیجا وہ "مرقع" کے سرورق کی زینت بنا رہتا تھا۔ اقبال کی یہ تحریر غالباً ۱۹۲۵ء کی آخری تحریروں میں لکھی گئی ہوگی۔ وصلؔ بلگرامی کی شخصیت کے بارے میں شوکت تھانوی کا "شیش محل" دیکھیے۔

تیسری تحریر ڈاکٹر ہادی حسن (سابق پروفیسر مسلم یونیورسٹی) کی فاضلانہ تصنیف "ایرانی جہاز رانی کی تاریخ" (انگریزی) کا پیش لفظ ہے جو "لندن اسکول آف اورینٹل اسٹڈیز" میں ڈاکٹر صاحب موصوف کی تحقیقات کا نتیجہ تھی اور لندن سے میلتھوئن اینڈ کمپنی نے ۱۹۲۸ء میں شائع کی۔ ۲۸ جولائی ۱۹۲۸ء مصنف کے حرکت آغاز کی تاریخ ہے۔ اقبال کی تحریر بھی اسی کے لگ بھگ لکھی گئی ہوگی۔ ویسے تو اس میں کوئی خاص بات نہیں لیکن عام نظروں سے اوجھل اقبال کی ایک یادگار اُن کے طالب علموں تک پہنچانے کے جذبے نے مجھے ان کے ترجمے پر مجبور کیا۔

دوسرا پیش لفظ جمال الدین احمد اور محمد عبدالعزیز کی مشترکہ تصنیف "افغانستان" (انگریزی) سے لیا گیا ہے۔ یہ کتاب کابل سے ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی تھی۔ افغانستان اور افغانوں سے اقبال کی دلچسپی ان کی متعدد فارسی اور اردو نظموں سے ظاہر ہوتی ہے۔ ۱۹۳۳ء میں سید راس مسعود، سید سلیمان ندوی، ڈاکٹر ہادی حسن، (پروفیسر شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی) اور علامہ اقبال حکومت افغانستان کی دعوت پر افغانستان کی تعلیمی تنظیم کا خاکہ تیار کرنے اور مشورہ دینے کے لئے چند دن افغانستان میں سرکاری مہمان رہے۔ اس سفر کی تفصیلات سید سلیمان ندوی کی "سیر افغانستان" میں درج ہیں۔ مختصر سا قیام تھا مگر اقبال بڑا گہرا تاثر لے کر لوٹے۔ اور "مسافر" جیسی خوبصورت نظم تخلیق کی۔ اسی سفر کا تاثر تھا جس نے اس پیش لفظ میں علامہ اقبال سے نثر میں شاعری کرا دی۔ بڑا ظلم ہوتا اگر یہ نثر کا مترنم گیت اب بھی انگریزی کے پردے میں چھپا رہتا۔ میں نے ترجمہ میں اقبال کے احساسات کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

پانچویں تحریر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ۱۹۳۴ء کے انگریزی میگزین سے لی گئی ہے۔ طلباء کی یونین کی جوبلی کے موقع پر اس سال میگزین نے اپنا خاص نمبر شائع کیا تھا۔ جسے بدیع الدین نے ایڈٹ کیا تھا اور مشاہیر سے اس موقع کے لئے پیغامات منگوائے گئے تھے۔ اقبال کا یہ پیغام اپنے انگریزی کے خوبصورت اور بے ساختہ ترجمے کی وجہ اہمیت رکھتا ہے۔ ایسے ہی برجستہ ترجمے کی ایک مثال اور ملتی ہے جو "ماہِ نو" میں شائع ہو چکی ہے۔ کسی موقع پر اقبال نے یہ شعر ـــ

چناں بزی کہ اگر مرگ تست مرگ دوام
خدا ز کردۂ خود شرمسار تر گردد

پڑھ کر فی البدیہہ اس کا انگریزی ترجمہ پیش کیا تھا:۔

LIVE SO BEAUTIFULLY THAT IF DEATH
IS THE END OF ALL,
GOD HIMSELY MAY BE PUT TO SHAME,
FOR HAVING ENDED THY CAREER.

یہ میں نے یہاں اس لئے نقل کر دیا کہ دونوں ترجمے ساتھ رہیں تو لطف دوبالا ہو جائے گا۔ اس کے بعد علامہ اقبالؔ کے غیر معروف کلام اُردو کا آغاز ہوتا ہے۔

چھٹے نمبر پر جو نظم درج ہے، علامہ اقبالؔ کے بالکل ابتدائی زمانے کی یادگار ہے۔ یہ بھی "کشمیری میگزین" مرتبہ فوقؔ کے مارچ ۱۹۰۹ء میں شائع ہو چکی ہے۔ اس کے ساتھ فوقؔ کا تشریحی نوٹ بھی ملاحظہ فرمایئے:۔

"ڈاکٹر اقبالؔ صاحب کی مصروفیتیں ان کے لاہوری احباب سے پوشیدہ نہیں ہیں۔ بیرسٹری کا کام بجائے خود ان کی عدیم الفرصتی کا شاہد ہے لیکن مختلف کمیٹیوں اور سوسائٹیوں کی شمولیت نے ان کو عالم تخیلات یعنی شاعری سے کچھ عرصے کے لئے جدا ہونے پر اور بھی مجبور کر دیا ہے۔ جب سے انہوں نے پریکٹس شروع کی ہے بہت کم نظم لکھتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان کی طبیعت پر جبر کر کے ان سے نظم لکھوانا نامناسب معلوم ہوتا ہے۔ اتفاق سے ان کی ایک پرانی نظم اور چند قومی رباعیاں مل گئی ہیں، یہ نظم انہوں نے فروری ۱۸۹۶ء میں سب سے پہلی بار مجلس کشمیری مسلمانان لاہور کے جلسے میں پڑھی تھی۔ اس وقت آپ نہ بی۔ اے تھے، نہ ایم۔ اے نہ پروفیسر ایک معمولی مگر ذہین طالب علم تھے۔ آج وہی نظم اُن کی نظرثانی اور اجازت کے بعد میگزین میں اس وقت شائع ہو رہی ہے جب کہ آپ خدا کے فضل سے ایم۔ اے بھی ہیں، بیرسٹر بھی ہیں، ڈاکٹر بھی ہیں اور ایل ایل ڈی اور پی ایچ ڈی بھی ہیں۔ اور سب سے زیادہ خوشی کی بات تو یہ ہے کہ باوجود اس شہرت اور علمی اعزاز کے اہل خطہ بھی ہیں بلکہ انجمن کشمیری مسلمانان کے جنرل سیکرٹری ہیں۔"

اس نظم کے صرف ۱، ۶، ۱۰، ۱۲، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۶ اور ۲۷ ویں شعر "کلیاتِ اقبالؔ" میں کسی غلط فہمی کی بنا پر غزل کے عنوان کے تحت شامل کیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ صاف طور پر نظم معلوم ہوتی ہے۔ نہ معلوم اس غلطی کا آغاز کہاں سے ہوا، اور اس کے بقیہ اشعار کیسے تخفیف میں آ گئے۔

۸.۷ : ایک ہی سلسلہ کی رباعیاں ہیں۔ پہلی بار "کشمیری میگزین" اکتوبر ۱۹۰۹ء میں چھپی تھیں۔ ان کا فوقؔ کے مندرجہ بالا نوٹ میں حوالہ بھی ملتا ہے۔ یہ تعداد میں ۸ تھیں۔ ان میں سے چھ "باقیاتِ اقبالؔ" (مرتبہ عبدالواحد معینی) میں شامل کی جا چکی ہیں۔

۹: یہ رباعی بھی بر سلسلۂ بالا ہی میں شمار کی جانی چاہیئے۔ اور اس کو ہم تک پہنچانے کا سہرا بھی فوقؔ ہی کے سر ہے۔

۱۰: یہ "بانگِ درا" میں مشمولہ غزل "مثالِ پرتوِ مے طوفِ جام کرتے ہیں" کے حذف کردہ بقیہ اشعار ہیں۔ یہاں "دکن ریویو" ستمبر ۱۹۰۵ء سے آپ کی خدمت میں پیش کئے جاتے ہیں۔ علامہ اقبالؔ نے یہ غزل دورانِ سفر یورپ کہی تھی۔ چنانچہ ایک شعر ؎

" ہرے رہو وطنِ مازنیؔ کے میدانو
جہاز پر سے تمہیں ہم سلام کرتے ہیں "

میں اطالیہ کے مشہور محبِ وطن مازنیؔ کی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔

۱۱: اس شعر کی حیثیت مشکوک ہے۔ یہ اقبالؔ کو پسند کرنے والے ایک بزرگ، خورشید الحسن صاحب کی بیاض سے نقل کیا گیا ہے مگر مستقبہ طور پر اسے علامہ کا نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے کہ کوئی مطبوعہ شہادت مجھے ابھی تک نہیں مل سکی اور مرتب بیاض کے بیان کو بھی رد نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اسی میں علامہ کی کئی نظمیں اپنے ابتدائی متن کے ساتھ مندرج ہیں۔

۱۲: یہ شعر ایک ماہوار گلدستے موسوم بہ "اصلاحِ سخن" کے شمارہ ۱ جلد ۱ مورخہ جون ۱۹۰۷ء سے نقل کیا گیا ہے۔ اس رسالہ کو حافظ سلطانؔ احمد صاحب ترتیب دیتے تھے اور یہ لاہور سے شائع ہوتا تھا۔ مرتب نے اس شعر کے بارے میں لکھا ہے "شیخ صاحب نے ایک مختصر سی غزل اسی طرح پر ہمیں لاہور میں سنائی تھی۔ ایک شعر یاد رہا، وہی لکھ دیا گیا۔"

۱۳: یہ شعر کلامِ فوقؔ کے دیباچے سے لیا گیا ہے۔ یہ کتاب ۱۹۰۹ء میں پہلی بار شائع ہوئی تھی۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مصنف نے اپنی ہر نظم اور غزل کی شانِ نزول بھی بیان کی ہے۔ کتاب کے آخر میں تلامذۂ داغؔ کی ایک مختصر سی فہرست ہے اور ہر ایک کے ساتھ مجملاً حالاتِ زندگی بھی درج کر دیئے گئے ہیں۔ اقبالؔ کا بھی

اس کے تحت تذکرہ ملتا ہے۔

۱۴: "کشمیری میگزین" اپریل ۱۹۰۹ء میں ایک مضمون شائع ہوا تھا جس کا عنوان تھا "حالاتِ اقبال"۔ اس میں پہلی بار یہ شعر بھی مذکور ہوا ہے۔ "کلیاتِ اقبال" میں بھی یہ شعر شائع ہو چکا ہے۔

۱۵: یہ قطعۂ تاریخ متذکرہ بالا کتاب "کلامِ فوق" کے آخر میں شامل ہے۔

۱۶: دیباچہ "کلیاتِ اقبال" مرتبہ عبدالرزاق حیدر آبادی میں ان تینوں شعروں کا اندراج ملتا ہے۔ مرتب کا بیان ہے کہ یہ اشعار علامہ اقبال نے ۱۹۱۰ء میں کہے تھے۔

۱۷: یہ تہنیتی اشعار "مخزن" جنوری ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئے تھے۔ ان کا انداز اس بات کا غماز ہے کہ یہ کسی کی بے جا فرمائش کو بادلِ ناخواستہ پورا کرنے کے لئے کہے گئے ہوں گے۔

۱۸: یہ رباعی بھی مذکورہ بالا قلمی بیاض سے ماخوذ ہے اور مشکوک معلوم ہوتی ہے۔

۱۹: یہ تین شعر "مخزن" فروری ۱۹۱۷ء کی اشاعت میں شائع ہوئے تھے۔ ایڈیٹر مخزن نے تشریحاً لکھا تھا: "ذیل میں ترجمانِ حقیقت کے وہ تین شعر درج کئے جاتے ہیں جو انہوں نے ۲۸۔ جنوری ۱۹۱۷ء "بزمِ اردو" کے جلسے میں سنا کر حاضرین پر بے خودی طاری کر دی تھی۔"

۲۰۔۲۱۔۲۲۔۲۳۔۲۴: یہ بھی قلمی بیاض سے منقول ہیں اور مشکوک ہیں۔ یہ اس لئے پیش کئے جا رہے ہیں کہ ان کا حتمی طور پر فیصلہ ہو جائے۔

۲۳: ایک نامکمل نظم کے یہ دو بند "نیرنگِ خیال" لاہور کے سالنامہ ۱۹۲۸ء میں بعنوان "علامہ اقبال کا تازہ ارشاد" شائع ہوئے تھے۔

مجھے یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ غیر معروف کلام کا جو حصّہ اس مضمون میں پیش کیا گیا ہے، اس کو کسی حیثیت سے بھی بلند نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ یہ ہمیں ایک عظیم شاعر کی ذہنی ترقی کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ اس لئے میرے نزدیک ایسی تمام تحریریں کو سامنے لانا چاہیئے جو کسی نہ کسی حیثیت سے بھی علامہ اقبال کے سمجھنے میں معاون ثابت ہوں۔

اردو شاعری میں علامہ اقبال کے کلیدی مقام کے پیشِ نظر اس بات کی بے حد ضرورت ہے کہ ان کے کلام کو نئے ڈھنگ سے پیش کیا جائے، اس طرح کہ تاریخی ترتیب کے ساتھ شاعر کے ذہن کی ارتقائی منزلیں اُجاگر ہو کر قاری کے سامنے آجائیں۔ کسی بھی شاعر کی تفہیم کے لئے اس کے اشعار کا صحیح متن پیشِ نظر ہونا چاہیئے۔ اس کے بغیر ہم مصنف کے مافی الضمیر تک نہیں پہنچ سکیں گے اور اگر کوشش کی بھی جائے تو اس کے نتائج نہ تو پوری طرح درست ہوں گے اور نہ دل پسند خاطر۔ علامہ اقبال کا کلام بھی بے ذوق اور کم استعداد کاتبوں کے بے باک اور بے رحم ہاتھوں کا اتنی بار شکار ہوا ہے کہ اب وہ اقبال کا کم اور ان بزرگوں کا زیادہ ہے! اور اسی لئے فریادی ہے۔ ان تصرفات سے نہ جانے کتنی چھوٹی بڑی غلطیاں کلامِ اقبال میں راہ پا گئی ہیں کہ ان کی اصلاح کے بغیر شاعر اور شعر دونوں کے ساتھ انصاف ممکن نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں ہم جو بھی سمجھیں گے وہ شاعر کا مقصود نہیں ہوگا۔ اور جو تاثر وہ ہم تک پہنچانا چاہتا ہے وہ ہم تک نہیں پہنچ سکے گا۔

اقبال نے "بانگِ درا" کی ترتیب کے وقت اپنے کلام میں اس حد تک قطع و برید اور حذف و اضافہ سے کام لیا تھا کہ اصل ماخذوں کو سامنے رکھ کر تقابلی جائزہ لیا جائے تو ایک نیا اقبال دریافت ہو جائے گا۔ شاعر کی عہد بعہد ترقی اور ذہنی ارتقار کے تجزیئے کے لئے بھی ایک ایسے مجموعۂ کلام کی اشاعت اہم معلوم ہوتی ہے جو اُن کے سفرِ شعر کی داستان کو بیک وقت اور منزل بہ منزل ہماری نظر کے سامنے لے آئے۔ ملحوظ کا ابتدائی کلام، جس کا معتد بہ حصّہ "بانگِ درا" میں شامل نہیں کیا گیا اور وہ بھی جو جزواً "بانگِ درا" میں موجود ہے، اپنی ابتدائی شکل میں غیر اصلاحی متن کے ساتھ مختلف قلمی بیاضوں، اخبارات اور رسائل کے فائلوں میں دبا پڑا ہے۔ شاعر کے تخلیقی پس منظر اور ارتقا کو واضح کرنے کے لئے اس کو بھی منظرِ عام پر لانا ہوگا۔

نوادراتِ اقبال

(۱)

مکتوب بنام محمد دین فوق

ڈیر فوق۔ آپ کا کارڈ ملا، الحمد للہ کہ آپ خیریت سے ہیں۔ مجھے بھی یہ خیال تھا کہ جاتی دفعہ آپ سے ملاقات نہ ہو سکی، افسوس ہے۔ مجھے اس موقع پر فرصت کم تھی ورنہ کہیں نہ کہیں آپ سے ملنے کو آجاتا۔ اچھا ہوا کہ آپ نے وہ پرچہ اپنی ذمہ داری پر چلانا شروع کیا۔ مجھے سخت افسوس ہے کہ یہاں کے مشاغل سے مطلق فرصت نہیں ملتی۔ ایسے حالات میں مضامین لکھنے کی کہاں سوجھتی ہے۔ البتہ شعر ہے جو کبھی کبھی خود بخود موزوں ہو جاتا ہے۔ سو شیخ عبدالقادر (ایڈیٹر مخزن) لے جاتے ہیں۔ ان سے انکار نہیں ہو سکتا آپ سے بھی انکار نہیں، اگر کچھ ہو گیا تو حاضر کروں گا۔ والسّلام محمد اقبال

ٹرینٹی کالج۔ کیمبرج۔ انگلینڈ

(۲)

مکتوب بنام سید مقبول حسین وصل بلگرامی

گفتند دلآزار کہ پربستہ نکوتر !
گفتم کہ ز بند دو جہاں رستہ نکوتر
گفتند ز خلوت کدۂ خویش بروں آ
گفتم شررِ جستہ ز ناجستہ نکوتر
گفتند کہ در بارۂ او چیزے دگر گو
گفتم چو گل از بادِ صبا خستہ نکوتر (اقبال)

دانت کے درد سے اب افاقہ ہے۔ ہمدردی کا شکریہ قبول فرمائیے۔
ٹائٹیل پیج کے لئے شاید یہ شعر موزوں ہو:

تا تو بیدار شوی نالہ کشیدم ورنہ !
عشق کارے است کہ بے آہ و فغاں نیز کنند (اقبال)

(۳)

پیش لفظ: "ایرانی جہاز رانی کی تاریخ": (انگریزی)؛ (ڈاکٹر ہادی حسن):

میں نے پروفیسر ہادی حسن کی کتاب "ایرانی جہاز رانی" کے بعض حصوں کو بڑی دلچسپی سے پڑھا اور اس سے استفادہ کیا۔ اَن گنت ایرانی، عرب اور چینی ماخذوں کے علاوہ انہوں نے تمام ممکن الحصول کتبوں، تصویروں اور سکوں سے مواد حاصل کیا ہے۔ جس کے نتیجے میں یہ بات طے ہو گئی ہے کہ یزدگرد کے زوال کے ساتھ ساسانیوں کی بری سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا تاہم ایرانیوں کی بحری سرگرمیاں المتوکل کی خلافت تک جاری رہیں تاآنکہ عرب ان کی جگہ لیتے گئے۔

ایک محنت طلب کام کے لئے مصنف کی غیر معمولی صلاحیت، فرداً فرداً کی تفصیلات کو ترتیب دینے کے لئے انتھک صبر و ضبط اور سب سے بڑھ کر اپنے موضوع مطالعہ کے لئے پُرجوش لگن، یہ سب کچھ ان کی فاضلانہ پیش کش سے بخوبی ظاہر ہے۔ یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ پروفیسر ہادی کی یہ تصنیف ایرانی اثریات پر موجودہ تاریخی تحقیقات میں ایک اہم اضافہ ہے۔ اس بات کا مزید اظہار بے ضرورت ہے کہ پروفیسر ہادی فارسی کے ایک ذہین عالم ہیں جن کے قلم سے اس سے بھی زیادہ بڑی چیزوں کی توقعات وابستہ ہیں۔

محمد اقبال۔ لاہور (ترجمہ)

(۴)

پیش گفتار: "افغانستان": (انگریزی): (جمال الدین احمد و محمد عبدالعزیز) (۱۹۳۴ء):

مجھ سے کہا گیا ہے کہ افغانستان پر اس نفیس کتاب کے پیش گفتار کے طور پر چند سطریں لکھ دوں مجھے اس فرمائش کے پورا کرنے میں خوشی محسوس ہو رہی ہے، نہ صرف اس لئے کہ میں افغانوں کا ایک جفاکش اور سخت کوش جاندار قوم کی حیثیت سے احترام کرتا ہوں۔ بلکہ اس لئے بھی کہ مرحوم نادر شاہ کو شخصی طور سے جاننے کی عزت مجھے حاصل ہے۔ وہ مجاہد سیاستداں جس کی شخصیت نے اس کی قوم میں ایک نئی جان ڈال دی اور جدید دنیا کو سمجھنے کے لئے نئی نظر بخشی۔ افغانوں کی تاریخ کو ابھی بہت کچھ پڑھے جانے اور سمجھے جانے کی ضرورت ہے۔ صرف واقعات کی کھتونی تاریخ نہیں بن سکتی یہ تو محض تاریخ کا خام مواد ہوتا ہے۔ واقعات الفاظ کی مانند ہوتے ہیں جن کے معانی مؤرخ دریافت کرتا ہے اور افغانوں کی تاریخ کے سلسلے میں ہندوستان اور افغانستان دونوں جگہ بہت کام کرنا ہے۔ وہ قوم جس نے محمد غوری، علاء الدین خلجی، شیر شاہ سوری، احمد شاہ ابدالی، امیر عبدالرحمٰن خاں، شاہ نادر شاہ اور سب سے بڑھ کر ہمارے زمانے کے سب سے بڑے مسلمان اور عظیم ایشیائیوں میں سے ایک، مولانا سید جمال الدین افغانی جیسے لوگوں کو جنم دیا۔ وہ ایشیا کی زندگی میں ایک اہم عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ زمانہ گزشتہ میں ایک عرصے تک بلخ، بامیان، حدہ، کابل غزنی اور ہرات تہذیب کے اہم مراکز رہے ہیں اور موجودہ حکمران خاندان کی لگن سے تو امید ہے کہ وہ عظمت رفتہ پھر لوٹ آئے گی۔

میں جب بھی افغانستان کے بارے میں سوچتا ہوں، اور ایسا اکثر ہوتا ہے تو میرے سامنے افغانوں کے دیس کی وہ تصویر گھومنے لگتی ہے جیسی میں نے پچھلے موسم خزاں میں دیکھی تھی؛ میں ایک سادہ سے آرام دہ کمرے میں بیٹھا ہوا ہوں آس پاس باغ ہے، باغ سے پرے زمین کا ایک بڑا ٹکڑا آہستہ آہستہ اوپر کو ابھرتا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ پہاڑی سلسلے میں جا ملتا ہے۔ ایک پیچھے بلند ہوتی ہوئی پہاڑیوں کی ایک قطار ہے۔ یہاں تک کہ یہ بلندیاں ہندوکش کے سلسلے تک جا پہنچتی ہیں۔ دور تک پھیلے ہوئے میدانوں کے اس پار اونچی اونچی روشنیاں ہیں، دور دراز سے آتی ہوئی طوفانی ہوائیں جنہیں چیرتی ہوئی آگے بڑھ جاتی ہیں۔ اُدھر مغرب میں ڈوبتے

ہوئے سورج کے حسین اور خوشنما رنگوں سے آراستہ آسمان نظر آتا ہے، نیچے وادیوں میں سائے تیزی سے رینگتے ہوتے ہیں۔ لاتعداد پتلے، لمبے اور سیدھے سرو کے درخت ان سایوں کے درمیان اپنے پر پھیلائے کھڑے ہیں۔ سبک سیر ہواؤں کی پتیوں کو چومتی ہوئی آگے بڑھ جاتی ہے۔ شفق کے سکون میں وادی، وادی کے درخت، دور افغان گاؤں اور دھندلے کہر کے سمندر میں بہتے ہوئے پہاڑ خوابوں کا جیسا حسین منظر پیش کرتے ہوتے ہیں۔ پھر ایکا ایکی شام کا جادو اذان کی آواز سے ٹوٹ جاتا ہے۔ میرے سب ساتھی اپنی اپنی جگہیں چھوڑ دیتے ہیں۔ مؤذن کی دل کے پار اتر جانے والی آواز مجھے کہیں، اپنے سے بھی دور، لے جاتی ہے اور میں سب کے بعد پہنچتا ہوں جہاں میرے ساتھی مہمان اور مصاحبوں کے ساتھ شاہی میزبان جمع ہیں۔

یہ تذکرہ افغانوں کی تین امتیازی خصوصیات کا اظہار کرتا ہے۔ ان کی گہری مذہبیت، ان کا پیدائش اور حیثیت کے لحاظ سے کوئی تفریق و امتیاز اور وہ مکمل توازن جو انہوں نے اپنے قومی اور دینی مقاصد میں قائم کر رکھا ہے

قدامت پرستی ہمیشہ کی طرح آج بھی افغانوں کے لئے ایک طاقت بخش رہی ہے۔ یہ انہیں ان کے ماضی سے ایک جاندار رشتہ قائم کرائے رہتی ہے لیکن یہ رشتہ ایسا نہیں ہے کہ اس کے سبب وہ نئے زمانے کی دعوت پر لبیک نہ کہہ پاتے ہوں۔ ان کی قدامت پرستی انہیں اپنی روایات کا احترام سکھاتی ہے مگر یہ احترام ان کی اندرونی ترقی کی راہ میں حائل نہیں ہوتا۔ ابھی کچھ دن پہلے لاہور میں ایک بوڑھے افغان دوا فروش سے ملاقات ہوئی جو آدھی صدی سے زیادہ مغرب میں گزار چکا تھا۔ اور اب آسٹریلیا میں اقامت پذیر تھا۔ وہ لکھ پڑھ نہیں سکتا تھا لیکن آسٹریلوی انگریزی خاصی بول لیتا تھا۔ میں نے اس سے پوچھا "تمہیں اپنی پشتو اب بھی آتی ہے؟" میرا سوال سیدھا اس کے دل پر لگا، اور اس کی ہلکی ہلکی نم آلود آنکھیں اور زیادہ روشن ہو گئیں: جوانی کی یادیں اس کے ذہن پر چھائی معلوم ہوتی تھیں۔ یہاں تک کہ ان یادوں نے قدیم پشتو کے ایک عشقیہ گیت کو ذریعۂ اظہار بنایا جس نے تھوڑی دیر کے لئے اس دوست افغان کو لاہور کی جھلسا دینے والی گرمی سے اپنے وطن کی ٹھنڈی وادیوں میں پہنچا دیا۔ افغانی قدامت پرستی ایک معجزہ ہے۔ یہ جدید سے نفور ہوتے ہوئے بھی جدید تہذیبی دھاروں کو قبول کرنے میں کافی حساس ہے

اور افغانوں کی ذہانت و صحتمندی کا یہی راز ہے۔

قدیم زمانہ میں افغانستان ایک بڑا تجارتی مرکز تھا، ازمنۂ وسطیٰ میں بھی اس کی یہ اہمیت برقرار رہی اور دورِ جدید میں بحری جہاز رانی کے فروغ تک بھی اس کی اس اہمیت میں فرق نہ آیا۔ افغانستان، ایشیا کی تاریخ و سیاست میں بنیادی اہمیت کا مالک رہا ہے اور رہے گا۔ پروفیسر ٹائنبی کے بقول "یہاں ہمیں ایشیا کے اہم ترین علاقوں سے سابقہ ہے۔ یہ علاقے ان لوگوں کے لئے مسحور کن ہیں جو قومیت اور بین الاقوامیت دونوں میں یقین رکھتے ہیں لیکن اس میں یقین نہیں رکھتے کہ جنگ و پیکار ہمیشہ کے لئے دنیا کا مقدر بن چکا ہے"۔

یہ سیدھا سادا بے میل تذکرہ دو سیاحوں کے قلم سے نکلا ہے جنہوں نے اپنے طویل قیام کے ذاتی تاثرات کے ساتھ بہترین ماخذ اور سرکاری اطلاعات کو بھی استعمال کیا ہے۔ اسی لئے یہ اور زیادہ تحسین کا مستحق ہے۔ مصنفین نے بجا طور پر بے شمار جنگوں، حملوں اور اندرونی جھگڑوں کے زمانے کو چھوڑ کر پرامن دور پر زیادہ توجہ دی ہے۔ حالانکہ پہلی نظر میں یہ حملے اور جھگڑے ہی افغانستان کی تاریخ معلوم دیتے ہیں۔ افغانستان کے بارے میں بڑی قیمتی اور صحیح معلومات بہم پہنچانے کے ساتھ ساتھ مصنفین نے موجودہ دنیا کی تہذیب میں افغانستان کے مقام اور حیثیت کے سلسلے میں بعض دلچسپ سوال چھیڑے ہیں۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ افغانستان میں اثری اور تاریخی تحقیق، قدیم دنیا کے بارے میں ہماری معلومات میں بہت کچھ اضافہ کرے گی۔ لیکن کام بہت بڑا ہے اور مجھے امید ہے کہ افغان محققین اپنے ملک کی عظمتِ رفتہ کے نقوش کو اجاگر کرنے میں کاوش سے کام لیں گے۔

محمد اقبال۔ ستمبر ۱۹۳۴ء۔ لاہور (ترجمہ)

(۵)

یقین اللہ مستی۔ خود گزینی
یقیں مثلِ خلیل آتش نشینی
سن اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار
غلامی سے ہے بدتر بے یقینی

TRUST IN GOD IS ECSTACY AND

EMANCIPATION,
LIKE KHALIL TO SIT IN CONFLAGRATION,
HARK SLAVE OF PRESENT CIVILIZATION,
INFIDELITY THAN BONDAGE IS WORSE
AN OCCUPATION.

(SD): MOHAMMED IQBAL. (انگریزی میگزین) مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
: ۱۹۳۴ء :

(۶)

کیا تھا گردشِ ایام نے مجھے محزوں!
بدن میں جاں تھی کہ جیسے قفس میں صیدِ زبوں
چڑھائی فوجِ الم کی ہوئی تھی کچھ ایسی
علمِ خوشی کا مرے دل میں ہو گیا تھا نگوں
کیا تھا کوچ جو دل سے خوشی کی فوجوں نے
لگائے خیمے تھی واں رنج کی جنود و فشوں
غم و الم نے جگر میں لگا رکھی تھی آگ
بنا ہوا تھا مرا سینہ رشکِ صد کانوں
زبس کہ غم نے پریشاں کیا ہوا تھا مجھے
یہ فکر مجھ کو لگی تھی کہ ہو نہ جائے جنوں
جو سامنے تھی مرے قوم کی بری حالت
امڈ گیا مری آنکھوں سے خون کا سیحوں
انہی غموں میں مگر مجھ کو اک صدا آئی
کہ بیت قوم کی اصلاح کے ہوئے موزوں
چلے مریض پہ اک نسخۂ مسیحا تھا
کہ جس کو سن کے ہوا خرمی سے دل مشحوں
غبار دل میں جو تھا کچھ فلک کی جانب سے
دبے اسی میں غم و رنج صورتِ قاروں
ہزار شکر کہ اک انجمن ہوئی قائم
یقیں ہے راہ پہ آئے گا طالعِ واژوں
ملے گا منزلِ مقصود کا پتہ ہم کو
خدا کا شکر کہ جس نے دیئے یہ راہ نموں
ہلال وار اگر منہ میں دو نہ بانیں ہوں
ادا نہ پھر بھی ہو شکرِ خدائے کن فیکوں
مثالِ شانہ اگر میری سو زبانیں ہوں
نہ طے ہو زلفِ رہِ شکرِ ایزدِ بے چوں
چلی نسیم یہ کیسی کہ پڑ گئی ٹھنڈک
چمن ہوئی مرے سینے میں نارِ سوزِ دروں
یہ کیا خوشی ہے کہ دل خود بخود یہ کہتا ہے
بعید رنج سے اور خرمی سے ہوں مقروں
خوشی لے آ کے خدا جانے کیا کہا اس سے
اچھل رہا ہے مثالِ تموجِ جیحوں!
کرم سے اس کے وہ صورت فلاح کی نکلی
کہ حصنِ قوم ہر اک شر سے ہو گیا مصئوں
خدا نے ہوش دیا متفق ہوئے سارے
سمجھ گئے ہیں تری چال گنبدِ گردوں
چراغ عقل کو روشن کیا ہے ظلمت میں
ہمارے ہاتھ میں آ جائے گا درِ مکنوں
مزا تو جب ہے کہ ہم خود دکھائیں کچھ کر کے
جو مرد ہے نہیں ہوتا ہے غیر کا ممنوں
بڑھے یہ بزمِ ترقی کی دوڑ میں یارب
کبھی نہ ہو قدمِ تیز آشنائے سکوں
اسی سے ساری امیدیں بندھی ہیں اپنی کہ ہے
وجود اس کا پئے قصرِ قوم مثلِ ستوں
دعا یہ تجھ سے ہے یارب کہ تا قیامت ہو
ہماری قوم کا ہر فرد قوم پہ مفتوں!

کچھ ان کا شوق ترقی کا حد سے بڑھ جائے
ہماری قوم پہ یا رب وہ پھونک دے افسوں
جو دوڑ کے نئے میدانِ علم میں جائیں
سبھوں سے بڑھ کے رہے ان کے فہم کا گلگوں
دکھائیں فہم و ذکا و ہنر یہ اور ملل کو
زمانے بھر کے یہ حاصل کریں علوم و فنوں
جو تیری قوم کا دشمن ہو اس زمانے میں
اسے بھی باندھے اقبال صورتِ مضموں

(۷)

ظلم سہتے ہیں وطن اپنا نہ جن سے چھٹ سکا
شکوۂ حکام پر اے دل نہیں تیرا بسا
کیا عجب کشمیر میں رہ کر جو ہیں ان پر جفا
پائے گل اندر چمن دائم گرفتار است از خار ہا

(۸)

کشمیر کا چمن جو مجھے دل پذیر ہے
اس باغ جانفزا کا یہ بلبل اسیر ہے
ورثے میں ہم کو آئی ہے آدم کی جائداد
جو ہے وطن ہمارا وہ جنت نظیر ہے

(۹)

دہر کی شانِ بقا خطۂ کشمیر میں دیکھ
باغِ جنت کی ہوا خطۂ کشمیر میں دیکھ
ذرے ذرے سے ہے اک حسن کا طوفاں برپا
جو ترے میں لطفِ خدا خطۂ کشمیر میں دیکھ

(۱۰)

ہوا جہاں کی ہے پیکار آفریں ایسی
کہاں عدم کے مسافر مقام کرتے ہیں
عجب فسانہ ہے مجھ کا فرِ محبت کا
صنم بھی سن کے جسے رام رام کرتے ہیں
رہینِ لذتِ ہستی نہ ہو کہ مثلِ شرار
یہ راہ ایک نفس میں تمام کرتے ہیں
نظارہ لالے کا تڑپا گیا مرے دل کو
بہار میں اسے آتش بجام کرتے ہیں
جہاں کو ہوتی ہے عبرت ہماری پستی سے
نظامِ دہر میں ہم کچھ تو کام کرتے ہیں
نہ قدر ہو مرے اشعار کی گراں کیونکر
پسند ان کو وزیر نظام کرتے ہیں

(۱۱)

کہہ دو یہ کوہکن سے کہ مرنا نہیں کمال
مر مر کے ہجرِ یار میں جینا کمال ہے

(۱۲)

فتنے اٹھتے ہیں ترے کوچے سے
یہ زمیں آسمان ہے گویا

(۱۳)

شعرِ اقبال کو آتا نہیں کہنا لیکن
تم جو کہتے ہو سخنور تو سخنور ہی سہی

(۱۴)

نسیم و تشنہ ہی اقبال کچھ اس پر نہیں نازاں
مجھے بھی فخر ہے شاگردیٔ داغِ سخنداں کا

(۱۵)

جب چھپ گیا مطبع میں یہ مجموعۂ اشعار
معلوم ہوا مجھ کو بھی حالِ نظرِ فوق
شستہ ہے زباں جملہ مضامین ہیں عالی
تعریف کے قابل ہے خیالِ نظرِ فوق
تاریخ کی مجھ کو جو تمنا ہوئی اقبال

ہاتف نے کہا لکھ دے کماں نظرِ فوق (۱۳۲۷ھ)

(۱۶)

حلقۂ زنجیر کا ہر جوہر پنہاں نکلا
آئینہ قیس کی تصویر کا زنداں نکلا
وسعت افزائی آشفتگیٔ شوق نہ پوچھ
خاک کی مٹھی میں پوشیدہ بیاباں نکلا
ہم گراں جان کے لائے تھے عدم سے بلبل
باغِ ہستی میں متاعِ نفسِ ارزاں نکلا

(۱۷)

ہمائے اوجِ سعادت ہوا شکار اپنا
کہ تاج پوش ہوا آج تاجدار اپنا
اُسی کے دم سے ہے عزت ہماری قوموں میں
اسی کے نام سے قائم ہے اعتبار اپنا
اُسی سے عہدِ وفا ہندیوں نے باندھا ہے
اسی کی خاک قدم پر ہے دل نثار اپنا

(۱۸)

پتھر ہے اگر علم سے بیگانہ ہے
بے عقل ہے بے ہوش ہے دیوانہ ہے
کیا لہو و لعب میں آبرو پائے گا!
نادان چھلکنے کو یہ پیمانہ ہے

(۱۹)

بجلی کی زد میں آتے ہیں پہلے وہی طیور
جو اس چمن سرا میں بلند آشیاں رہے
موقوف آرزو پہ توانائی حیات
پیری شباب ہے جو تمنا جواں رہے
پھر اور شے نہیں ہے وہی زندگی ہے موت
جس زندگی میں کاوشِ سود و زیاں رہے

(۲۰)

کہیں جائیں تمہارے دشت پیما چھپ نہیں سکتے!
خود اُن کے نقشِ پا کہتے ہیں ان تو رہروں میں چھالے ہیں

(۲۱)

عشق صادق ہے مجھے ترکی و ایران کے ساتھ
دل کے ہمراہ یہ ہے ۰۰۰ ہے مری جان کے ساتھ
ہند میں دوری نسبت ہے مرا کوسے مجھے
سلسلہ ملتا ہے اس کا سربستان کے ساتھ
وقعت خاص ہے کابل کی بھی میرے دل میں
رشتہ مذہب کا ہے وابستہ ہر افغان کے ساتھ
جو مسلمان ہے دنیا میں مرا بھائی ہے
میں مسلمان ہوں کہتا ہوں یہ ایمان کے ساتھ
بول بالا رہے اسلام کا دنیا میں صدا
وعظ توحید و رسالت کا ہو قرآن کے ساتھ

(۲۲)

تعجب تو یہ ہے کہ جنت کی بستی
بنائے خدا اور بسائے محمدؐ
تماشہ تو دیکھو کہ نارِ جہنم
لگائے خدا اور بجھائے محمدؐ

(۲۳)

یہ مکتب یہ اسکول یہ پاٹھ شالے
یہ تکیے یہ مندر یہ گرجے شوالے
یہ پنڈت یہ بنیے یہ ملا یہ لالے
یہ سب پیٹ ہیں اور ہم ترنوالے
غریبوں کا دنیا میں اللہ والی
وطن کیا ہے اک نوعِ سرمایہ داری
بڑے سیٹھ ہیں قوم کے یہ بھکاری

اقبال کے چند قدیم رقعات

مختار الدین احمد آرزو

آج سے کوئی ستائیس سال پہلے شوق سندیلوی نے ایک بڑی دلچسپ کتاب "اصلاحِ سخن" شائع کی تھی جس میں ان کی سولہ غزلوں پر مشاہیر شعرائے عصر کی اصلاحیں درج ہیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے اساتذۂ کرام سے جو خط و کتابت کی تھی وہ بھی ضمیمہ کے طور پر آخر میں موجود ہے۔ ان میں چار مختصر رقعے علامہ اقبال کے بھی ہیں۔ رقعات ۲،۲، ۴ پر تاریخ تحریر درج نہیں لیکن مرتب کے بیان کے مطابق اصلاح اور خط و کتابت کا سلسلہ ۱۹۱۷ء سے ۱۹۲۳ء تک جاری رہا۔ ان خطوط کا زمانۂ تحریر بھی یہی سمجھنا چاہیئے۔

پانچواں رقعہ فرید احمد صاحب شیخ زادگان امروہہ کے نام ہے اور غیر مطبوعہ۔ یہ مجھے خلیق احمد نظامی صاحب سے ملا ہے۔ یہ سطریں ایک کارڈ پر لکھی ہوئی ہیں۔ مکتوب الیہ اقبال کے بڑے مداح اور عقیدت مند تھے، اور انہوں نے پوچھا تھا کہ آپ کا کوئی مجموعہ کلام اب تک شائع ہوا ہے یا نہیں۔

چھٹے خط کے مکتوب الیہ جناب رشید احمد صدیقی صاحب صدر شعبۂ اردو مسلم یونیورسٹی ہیں۔ حافظ کا مندرجہ ذیل شعر معرضِ بحث میں ہے :-

صد بادِ صبا ایں جا بے سلسلہ می رقصند
این است حریف اے دل تا باد نہ پیمائی

ساتواں خط مرتب "کلیاتِ عزیز" کے نام ہے۔ اس خط سے خواجہ عزیز الدین لکھنوی کی فارسی شاعری کے متعلق اقبال کے تاثرات معلوم ہوتے ہیں۔

آخری خط پروفیسر جیلانی مرحوم کے نام ہے جو اس وقت میرٹھ کالج میں لیکچرر تھے۔ ۱۹۳۶ء میں میرٹھ کے کچھ نوجوانوں نے جن کے قلوب اسلامی درد سے معمور تھے۔ ایک انجمن شبان المسلمین (Y.M.M.A) بنائی تھی جس کے سیکرٹری علاؤ الدین احمد تھے۔ انجمن ہر جمعہ کو ایک نیا پمفلٹ شائع کیا کرتی تھی جس کی نقلیں ہندوستان کے رسائل و جرائد میں شائع ہوتی تھیں۔ سید رضی الدین میرٹھی صاحب ریسرچ اسکالر شعبۂ اردو کی عنایت سے اس پمفلٹ کا شمارہ نمبر ۲ دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ ایک ورق کا پمفلٹ ہے جس پر تعداد اشاعت دو ہزار لکھی ہوئی ہے۔ پہلے صفحہ پر اقبال کا مکتوب گرامی اس عنوان سے چھاپا ہے۔

"علامہ محمد اقبال کا مکتوب گرامی انجمن شبان المسلمین کے نام"

دوسرے صفحہ پر اقبال کے "ساقی نامہ" کے کچھ اشعار درج ہیں۔ یہ پمفلٹ شعیب احمد ندرت کے اہتمام سے احسن المطابع آئینہ پریس میرٹھ میں شائع ہوا ہے۔ پتا نہیں ان پمفلٹوں کا سلسلہ کب تک جاری رہا۔

ان آٹھ خطوں میں بعض غیر مطبوعہ ہیں اور بعض ایسی کتابوں میں چھپے ہوئے ہیں جن تک عام نگاہیں نہیں پہنچتیں۔ "اصلاحِ سخن" اور "کلیاتِ عزیز" کو شائع ہوئے کچھ زیادہ مدت نہیں گزری لیکن یہ رقعات عام طور پر نظر سے اوجھل ہیں میں نے ان کے ساتھ مناسب

مقامات پر تشریحی ریمارک بھی درج کر دیئے ہیں۔ علاوہ بریں اقبال کے دو خطوں کے عکس بھی پیش کئے جا رہے ہیں۔ یہ علی الترتیب رشید احمد صدیقی صاحب اور محمد امین زبیری صاحب کے نام ہیں۔
امین صاحب کے نام کا خط "مکاتیب اقبال" مرتبہ شیخ عطاء اللہ میں موجود ہے۔ اس لئے یہاں صرف اقبال کے خط کا عکس پیش کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

(۱)

لاہور ۳ نومبر ۱۹۱۹ء

مکرم بندہ   سلام مسنون

میں اس رنگ کی شاعری سے بے بہرہ ہوں۔ اس واسطے آپ کی تعمیل ارشاد سے قاصر ہوں۔ بظاہر کوئی غلطی اس میں نظر نہیں آتی۔[۱]

مخلص محمد اقبال

(۲)

مخدومی   السلام علیکم

آپ کی غزل بہت اچھی ہے۔ زبان کی اصلاح تو میں کیا دوں گا۔ خیالات ماشاء اللہ خوب ہیں۔
"اے قافلۂ یاس"[۲] اس شعر کا پہلا مصرع پڑھا نہیں سکا۔

مخلص محمد اقبال

(۳)

مکرم بندہ   تسلیم

مجھے آپ کی غزل میں کوئی خامی نظر نہیں آتی۔ اگر نظر آتی تو کم از کم آپ کو توجہ ضرور دلاتا۔ "اے قافلۂ یاس" مجھ سے پڑھا نہیں گیا اور نہ مصرع کسی طرح سمجھ میں آتا ہے۔ یہ پہلے بھی عرض کر چکا ہوں۔ باقی اشعار خوب ہیں۔
"جز خواب نہیں وعدۂ باطل"[۳] پرانا اور مبتذل مضمون ہے۔
آپ کے باقی اشعار میں تازگی پائی جاتی ہے۔

مخلص محمد اقبال

(۴)

حسنِ اعتقاد کی داد دیتا ہوں۔ زبانِ غزل میں فارسیت کی شان نہیں ہے ؂

[۴]ہمہ غیر محدود در ملکِ باطن   بظاہر بہ قیدِ تعین اسیری

خوب شعر ہے۔   مخلص محمد اقبال

(۵)

۱۲ جولائی ۱۹۱۷ء

مکرم بندہ   السلام علیکم

افسوس ہے کہ مجموعہ ابھی تک تیار نہیں ہوا۔

والسلام

مخلص محمد اقبال

(۶)

لاہور

۶ دسمبر ۱۹۲۹ء

جناب صدیقی صاحب السلام علیکم

---

[۱] اس میں کن اشعار کی طرف اشارہ ہے، میں کہنے سے قاصر ہوں۔

[۲] اس شعر کی طرف اشارہ ہے ؂

اے قافلۂ یاس گذر دل میں نہ ہو کر   پامال نہ کر گوشۂ غربیانِ تمنا

پہلا مصرع بہت کھٹک اور بوجھل سا ہے۔ اقبال اس بات کو بہت نپے تلے لفظوں میں کہہ گئے ہیں۔ اساتذہ میں جلیل، سائل دہلوی، نیاز، جگر، ریاض، شفق، نوح، بیخود سبھوں نے اسے قابلِ اصلاح سمجھا ہے اور یگانہ نے تو بے معنی کہہ کر قلم زد کر دیا ہے۔

[۳] جز خواب نہیں وعدۂ باطل کی حقیقت   جز وہم نہیں موجۂ طوفانِ تمنا

[۴] اس پر فانی کی اصلاح ہے: ہمہ غیر محدود دلکش بہ باطن

آپ کا خط مل گیا ہے۔

میری ناقص رائے میں خواجہ حافظ کے شعر میں لفظ 'بادیہ پیمائی' ہے۔ پہلے مصرع میں این جا سے مراد زریں بادیہ ہے۔ مفہوم شعر کا یہ ہے کہ اس دشت میں سینکڑوں ہوائیں بے سلسلہ (یعنی بے زنجیر آزادانہ) رقص کر رہی ہیں اور یہی ہوائیں اے دل تیری رفیق (حریف بمعنی رفیق) ہیں۔ جب تک تو بادیہ پیما ہے۔ یا ان کا رقص اس غرض سے ہے کہ تو آسانی اور اطمینان سے اس صحرا کو طے کرے۔

شاعر کا مقصود اپنے آپ کو تسکین دینا ہے کہ تو ہی بادیہ گردی میں تنہا نہیں ہے بلکہ عالم کا ہر ذرّہ تیری ہی خاطر حالت رقص میں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ پہلا مصرع بہت بلند ہے اور کسی اور مضمون کا متقاضی ہے۔

امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا۔ والسلام

محمد اقبال

(۷)

لاہور

۹ جون ۱۹۳۱ء

جناب مکرّم السلام علیکم

کلیاتِ عزیز کا ایک نسخہ جو آپ نے بہ کمال عنایت ارسال فرمایا ہے مجھے مل گیا جس کے لئے میں آپ کا بہت شکر گزار ہوں۔ نوازش نامہ میں جو کچھ آپ نے میرے متعلق ارشاد فرمایا ہے وہ آپ کے حسنِ اخلاق کا نتیجہ ہے۔

خواجہ عزیز مرحوم، فارسی ادبیات کے اُس دور سے تعلق رکھتے ہیں جس کی ابتدا شہنشاہ اکبر کے عہد سے ہوئی۔ افسوس کہ وہ دور ہندوستان میں ان کی موت پر ختم ہو گیا۔ ایرانی تخیل نظم کی شاہراہوں کو چھوڑ کر اب زیادہ تر نثر میں اپنے کمالات دکھا رہا ہے۔ شعرائے متاخرین میں قاآنی کا آوازہ بہت بلند ہوا اور اب تک بلند ہے۔ لیکن خواجہ عزیز مرحوم کے قصائد اور مخمسات جو انہوں نے قاآنی کی زمینوں میں لکھے ہیں۔ وہ فارسی زبان کی موسیقیت اور خواجہ مرحوم کی اس زبان پر قدرت کا بیّن ثبوت ہیں۔ مثلاً:-

سحر گہاں بیادِ حق زطائراں زق زق
غزل سرایداں نسق کہ کودکانِ ہم سبق
شفق بلعل گوں و ثق چناں کہ در افق شفق
شگفتہ گل ورق ورق بہ سعیٔ ابر در عرق
بہر ورق طبق طبق گہر کنند نثار ما

غزل میں ان کی نظر بیشتر روحانی حقائق پر رہتی ہے اور ان حقائق کو وہ نہایت آسانی اور لطافت کے ساتھ ادا کر جاتے ہیں مثلاً:-

دو غنچہ ہست دو عالم زگلشنِ صنعش
یکے شگفتہ، یکے ناشگفتہ است ہنوز

زکوثر آں طرف است آبجوئے مقصدِ تو
عناں بہ جانبِ ناب از رہِ سراب انداز

برآنپردہ و احوالِ جیب و داماں بیں
تو ہوشی و تماشائیاں کتاں پوشند

رسولِ ملتِ منصورم، اولم چہ مے پرسی
زبیکستم بہ معراجے کہ نامِ دیگرش دار است

خواجہ عزیز کے اس شعر سے ایک اور ہندی شاعر کا شعر یاد آ گیا جس کے لطف سے میں آپ کو محروم نہیں رکھنا چاہتا۔

انا الحق گفتنِ منصور تاویلے نہ مے خواہد
گدا گم می کند خود را چو دولت می کند پیدا

اسی طرح خواجہ مرحوم کے یہ شعر بھی حقائق سے لبریز ہیں:-

ہنوز لوح و قلم بود در سوادِ عدم
کہ نقشِ مہرِ تو بر لوحِ دل نشستہ ما

ملاحظہ

نشاطِ وصل تو محروم دارد م از وصل
کہ در کنار چو آئی ز خود کنارہ کنم

یہ فیض ظہوری اور نظیری کا نہیں بلکہ کلام الٰہی کا فیض ہے اور خواجہ مرحوم کو خود اس کا احساس تھا۔ چنانچہ لکھتے ہیں :-

کے از ظہوری و ز نظیری رسد عزیز
فیضے کہ از کلام الٰہی بما رسید

مخلص محمد اقبال

(۸)

لاہور

۱۳ ستمبر ۱۹۳۶ء

ڈیر مسٹر جیلانی

آپ کا خط مجھے مل گیا ہے۔ آپ کے پمفلٹ مجھے یقین ہے بہت مفید ثابت ہوں گے افسوس ہے کہ ہندوستان کے مسلمان عقائد کی جنگ میں مبتلا ہو کر اسلامی دستورِ حیات کو فراموش کر گئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رسم پرستی اس قوم میں عام ہو گئی۔

اور اسلامی ممالک میں بھی کم و بیش یہی حال ہوا۔ مگر چونکہ وہ ممالک نسبتاً آزاد ہیں وہاں قانون کے ذریعہ رسم پرستی دور کی جا سکتی ہے اور کی جا رہی ہے۔ ہندوستان میں سوائے مخلصانہ تبلیغ کے اور کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ خدا کرے آپ کی کوشش بار آور ہو۔

میں ابھی تک علیل ہوں۔ گو پہلے سے کسی قدر اچھا ہوں۔

محمد اقبال

" کاغذ میں سوز و ساز کہاں ؟ اور کچھ ایسی باتیں بھی ہوتی ہیں جنہیں کاغذ پر نہیں آنا چاہیئے۔ میرے عزائم کے بارے میں فیصلہ کرنے میں اس قدر عجلت سے کام نہ لیں۔ آپ مجھے حقیقت پسند اور زر پرست ہونے کا طعنہ دیتی ہیں۔ شاید اس میں سچائی کا عنصر ہے۔ لیکن جب آپ سب حالات جان لیں گی تو آپ کو اس کا ایک گونہ جواز بھی مل جائے گا۔ دوسرے اعتبارات سے میں ابھی تک ایک خواب کار رہا ہوں۔ البیلی سوچوں کے سہانے سپنے دیکھنے والا جیسا کہ آپ کے دوستوں میں سے ایک نے حال ہی میں اردو ادب پر اپنے ایک مضمون میں مجھے کہا ہے ":

مکتوب اقبالؒ بنام مس عطیہ

۷ر اپریل ۱۰ء


بکوئے دوست باندازِ رُمان گزر

بیادِ مجلسِ اقبال

مولوی عبدالحق

اردو کی اشاعت و ترقی کے لئے جہاں اور تدبیریں کی گئیں وہاں ۱۹۳۵ء میں میں نے ایک تجویز یہ پیش کی تھی کہ ہر صوبے اور علاقے اور دیسی ریاستوں میں اردو زبان کا جائزہ لیا جائے۔ یعنی اس قسم کی معلومات فراہم کی جائیں کہ وہاں اردو بولنے والوں اور لکھے پڑھوں کی کیا تعداد ہے۔ اردو کی تعلیمی اور دفتری حیثیت کیا ہے۔ کون کون سے ادیب اور شاعر ہوئے ہیں۔ کس قسم کی کتابیں اردو میں لکھی گئی ہیں۔ اردو مطبعوں اور اخباروں کی کیا حالت ہے۔ بول چال کی زبان کیسی ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس کا ایک مقصد تو یہ تھا کہ ہمیں صحیح طور سے یہ معلوم ہو جائے کہ اس برعظیم میں اردو کی کیا حیثیت ہے اور اس کا پھیلاؤ کہاں کہاں تک ہے۔ دوسرے جب ہر مقام کے حالات ہمارے سامنے ہوں گے تو جہاں جیسی ضرورت ہوگی اس کے مطابق کام کا ڈول ڈالا جائے گا۔ اس غرض سے میں لاہور بھی گیا اور اس تجویز پر غور کرنے کے لئے ایک مشاورتی مجلس کی۔ میں اور میرے ایک دو رفیق ڈاکٹر اقبال مرحوم سے بھی ملنے گئے۔ ہم ملنے کے کمرے میں جا بیٹھے۔ کمرے کی دیواریں سب خالی تھیں۔ صرف ایک دیوار پر ایک جانب کوئن وکٹوریہ کی تصویر لگی ہوئی تھی۔ نہ معلوم کس نے لگا دی تھی۔ ہمارے آنے کی اطلاع پر ڈاکٹر صاحب فوراً تشریف لے آئے۔ میں نے اپنی تجویز بیان کرنی شروع کی اور آخر میں کہا میں چاہتا ہوں سارے ہندوستان میں اردو کی اشاعت کا جال پھیلا دوں۔ سن کر فرمایا "صرف ہندوستان میں؟" یہ تین لفظوں کا انتہائی مختصر جملہ بہت پُرمعنی تھا۔ یہ ایک حکیم شاعر کے دل کی آواز تھی۔ یعنی وہ اردو کو صرف برعظیم پاک و ہند ہی کی نہیں سارے ایشیا کی ممتاز زبان دیکھنا چاہتے تھے۔

۱۹۳۶ء میں انجمن حمایت الاسلام لاہور نے اپنے سالانہ جلسے میں "یوم اردو" بھی رکھا تھا اور اس کی صدارت کے لئے مجھ سے فرمائش کی تھی۔ میں لاہور گیا تو علامہ اقبال مرحوم نے مجھے کھانے پر مدعو کیا۔ مرحوم دن ہی میں کھانا کھا لیتے تھے۔ رات کو نہیں کھاتے تھے۔ میرا معمول اس کے برعکس تھا۔ دن میں نہیں کھاتا تھا رات کو کھاتا تھا۔ مرحوم نے میری خاطر اس روز دن میں کھانا نہ کھایا اور شب کے وقت میرے ساتھ کھایا۔ اس دعوت میں مولانا ظفر علی خاں اور چودھری محمد حسین بھی شریک تھے۔ کچھ ادھر ادھر کی باتوں کے بعد ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ ہم چاہتے ہیں کہ آپ اس مضمون کا ایک بیان شائع کریں کہ ہم اردو رسم خط کبھی نہیں چھوڑیں گے۔ دوسرے صاحبوں نے بھی اس کی تائید کی۔ میں سن کر چپ رہا۔ ایسا معلوم ہوا کہ ان حضرات کو میرے متعلق کچھ شبہ ہے اور یہ اندیشہ ہے کہ کہیں میں کانگرس والوں سے اتفاق کر کے دیوناگری خط کی تائید نہ کر بیٹھوں۔ کیونکہ اس زمانہ میں ہندی والوں سے میری گفت و شنید بلکہ تنازعہ جاری تھا۔ میری خاموشی سے ان کا یہ شبہ اور قوی ہو گیا۔ جب یہ بات پھر چھڑی تو میں نے عرض کیا کہ میں آپ کا مطلب سمجھ گیا۔ ہمارے حریف بڑے شاطر اور عیار ہیں۔ آپ ان سے معاملہ کرنا جانتے ہیں، نہ مقابلہ کرنا۔ میں ان کو خوب سمجھتا ہوں اور کوئی بات ایسی نہیں کرنا چاہتا جس میں پہل میری طرف سے ہو اور قابلِ الزام ٹھہروں۔ آپ چند روز صبر کیجئے اور پھر دیکھئے کیا ہوتا ہے۔ ہوگا وہی جو آپ کا منشا ہے مگر اس کا الزام ان کے سر رہے گا۔ میری یہ بات کچھ ان کی سمجھ میں آئی اور شبہ بدستور باقی رہا۔

خدا کا کرنا کہ اس کے کچھ ہی دن بعد ناگپور میں اکھل بھارتیہ ساہتیہ

پریشد کا سالانہ جلسہ ہوا۔ میں اس کی مجلس استقبالیہ کا رکن تھا۔ وہاں مجھ میں اور گاندھی جی میں زبان کے متعلق جو گفتگو ہوئی اس میں تند و تیز باتیں پیدا ہو گئی تھیں۔ اس بحث کو اب تاریخی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ جب گاندھی جی نے ذرا جھنجھلا کر یہ کہا کہ میں ہندی نہیں چھوڑ سکتا۔ اردو مسلمانوں کی مذہبی زبان ہے۔ قرآن کے حرفوں میں لکھی جاتی ہے مسلمان بادشاہوں نے پھیلائی۔ آپ اسے چاہے رکھیں یا نہ رکھیں۔ اس پر میں نے کہا کہ جب آپ ہندی نہیں چھوڑ سکتے تو ہم اردو کیوں چھوڑ دیں۔ ہم اسے انشاء اللہ زندہ قائم رکھیں گے اور حد کمال تک پہنچا کے چھوڑیں گے۔ اب علامہ اقبال ہماری مذکورہ بالا گفتگو کی تہ تک پہنچے۔

اس زمانے میں انجمن کا صدر مقام ریاست حیدر آباد دکن میں تھا۔ وہ دور کانگریس کی قوت اور عروج کا تھا۔ ہر صوبے میں کانگریس کی حکومت تھی اور ہمیں ان سے اور ہندی کے بڑے بڑے مہاتماؤں سے اردو کے معاملے میں لڑنا جھگڑنا پڑتا تھا۔ اس وجہ سے ہندی والے اور ان کے اخبار ریاست کو بدنام کرتے تھے۔ اس لئے میں نے انجمن کا مستقر دہلی بنانا مناسب سمجھا۔ تبدیلی مقام اور آئندہ نظام عمل کے فیصلے کے لئے ایک کل ہند اردو کانفرنس کی تجویز کی۔ اس کا ذکر میں نے ایک خط میں علامہ اقبال سے بھی کیا۔ انہوں نے لکھا کہ "پہلے سے اچھا ہوں مگر افسوس ابھی سفر کے لائق نہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بہرحال اگر اردو کانفرنس کی تاریخوں تک میں سفر کے قابل ہو گیا تو انشاء اللہ ضرور حاضر ہوں گا۔ لیکن اگر حاضر نہ بھی ہو سکا تو یقین جانئے کہ اس اہم معاملے میں کلیتہً آپ کے ساتھ ہوں۔ اگرچہ میں زبان کی بحیثیت زبان خدمت کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا تاہم میری لسانی عصبیت دینی عصبیت سے کسی طرح کم نہیں ہے۔"

اس کانفرنس کا علی گڑھ یونیورسٹی میں ہونا قرار پایا۔ اس میں ہر جگہ سے اکابر شریک ہوئے۔ علامہ اقبال نے میری دعوت کے جواب میں لکھا:
"میں علی گڑھ حاضر ہونے کا مصمم ارادہ رکھتا تھا مگر افسوس کہ کمر کے درد سے ابھی تک افاقہ نہیں ہوا ۔ ۔ ۔ ۔ آپ کی تحریک اس تحریک سے کسی طرح کم نہیں جس کی ابتدا سر سید رحمۃ اللہ علیہ نے کی تھی۔"

(بہ شکریہ ریڈیو پاکستان۔ کراچی)

"مجھے خدشہ ہے کہ میں ایک سپیرا بن جاؤں گا۔ اور گلیوں میں گھومتا پھروں گا۔ کھلنڈرے لڑکوں کا ٹولہ میرے پیچھے پیچھے ہوگا۔ یہ نہ سمجھیں کہ میں کوئی قنوطی ہوں۔ میں آپ کو بتاتا ہوں۔ زبوں بختی انتہائی لذت انگیز ہے۔ میں اپنی حرماں نصیبی کا مزہ لیتا ہوں اور ان پر ہنستا ہوں۔ جو سمجھتے ہیں کہ وہ خوش ہیں۔ دیکھا آپ نے میں اپنی خوشی کیسے چراتا ہوں"

مکتوب اقبال بنام عطیہ فیضی

۱۷ جولائی ۱۹۰۹ء

ڈاکٹر اقبال کی معیت — چند لمحات

ضیاء الدین احمد برنی

دوسری گول میز کانفرنس سے لوٹتے وقت ڈاکٹر اقبال چند دن کیلئے خلافت ہاؤس بمبئی میں قیام پذیر رہے۔ ان ہی دنوں کی ایک سہانی شام کو ڈاکٹر صاحب عطیہ بیگم صاحبہ کے دولت کدہ "ایوان رفعت" میں چائے نوشی پر مدعو تھے۔ بیگم صاحبہ نے ڈاکٹر صاحب سے تعارف کرانے کے لئے بمبئی کی بعض ممتاز ہستیوں کو بھی بلایا تھا جس میں جسٹس میر علی اکبر خاں مرحوم، مولینا عرفان مرحوم، ڈاکٹر غلام محی الدین صوفی وغیرہ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ "ایوان رفعت" کے کھلے صحن میں جو پھول دار پودوں کی کثرت اور اپنے مخصوص ماحول کے باعث جنتِ نگاہ بنا ہوا تھا، ڈاکٹر صاحب کا تعارف کرایا گیا۔ اس کے بعد حاضرین نے ان سے متفقہ طور پر درخواست کی کہ وہ کوئی پیغام دیں۔ ڈاکٹر صاحب نے حاضرین کے پیہم اصرار پر پہلے تو ایک مختصر سی تقریر انگریزی میں کی اور پھر اپنا ایک فارسی کا شعر پڑھکر سنایا اور فرمایا کہ بس میرا اتنا ہی پیغام ہے۔ وہ شعر یہ ہے:۔

چناں بزی کہ اگر مرگِ تست مرگ دوام
خدا ز کردۂ خود شرمسار تر گردد

حاضرین میں جو لوگ فارسی سمجھتے تھے، وہ ڈاکٹر صاحب کے شعر سے بیحد لطف اندوز ہوئے اور بہت دیر تک ان کے پیغام کی بلندی اور عظمت کے بارے میں آپس میں تبادلۂ خیالات کرتے رہے۔ لیکن جو فارسی داں نہیں تھے انھوں نے تقریر ختم ہوتے ہی ڈاکٹر صاحب کو گھیر لیا اور درخواست کی کہ اس شعر کا انگریزی میں ترجمہ لکھوا دیجئے۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب نے ذیل کا ترجمہ لکھوا دیا۔

" Live so beautifully that if death
is the end of all,
God Himself may be put to shame
for having ended thy career.

اس کے بعد "ایوان رفعت" کے ہال میں رقص و سرود کی محفل گرم ہوئی۔ ایک دبلی پتلی پکے رنگ کی لڑکی نے اپنے رقص کا مظاہرہ کیا۔ اس نے جس انداز سے رقص کیا ڈاکٹر صاحب اس سے بالکل متاثر نہیں ہوئے۔ اسکے بعد گانا ہوا۔ اسی دوران میں انھوں نے ایک کاغذ طلب کیا اور اس پر فارسی میں ذیل کے تین اشعار لکھکر عطیہ بیگم صاحبہ کی خدمت میں پیش کر دئے۔ وہ اشعار یہ ہیں:۔

ترسم کہ تو می رانی زورق بسراب اندر — زادی بہ حجاب اندر میری بہ حجاب اندر
بر کشت و خیاباں پیچ بر کوہ و بیاباں پیچ — برقے کہ بخود پیچید میرد بہ سحاب اندر
ایں صورتِ دلآویزے از زخمۂ مطرب نیست
مہجور جہاں تورے نالد بہ رباب اندر

پھر ایک اور کاغذ لیکر اس پر ذیل کا مزاحیہ شعر لکھکر دیا جو اب تک غیر مطبوعہ ہے اور اسے پہلی بار شائع کیا جا رہا ہے۔ وہو ہذا:۔

عالمِ جوشِ جنوں میں ہے روا کیا کیا کچھ
کہئے کیا حکم ہے؟ دیوانہ بنوں یا نہ بنوں؟

ان دونوں تحریروں پر ڈاکٹر صاحب کے دستخط موجود ہیں اور اس پر تاریخ ۱۰ ستمبر ۱۹۳۱ء درج ہے۔ پہلے اشعار کے آخر میں "در دولت کدۂ عطیہ بیگم" کے الفاظ بھی درج ہیں۔

جلسہ سے پہلے اور بعد میں بہت دیر تک ڈاکٹر صاحب کی مختلف لوگوں سے دلچسپ گفتگو ہوتی رہی۔ ڈاکٹر صاحب اس دن بے حد مسرور تھے۔ ممکن ہے ان کی مسرت وقتی ماحول کی رہین منت ہو۔ لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب ایسے ہی موقعوں پر اپنی بہترین صفات کے ساتھ

جلوہ گر ہوا کرتے تھے۔
آج بھی جب کبھی مجھے اس دن کی یاد آجاتی ہے جسے میں اپنی زندگی کے بہترین دنوں میں شمار کرتا ہوں تو مجھے یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو باسویل یا مہادیو دیسائی جیسا تذکرہ نویس نہیں ملا ورنہ جس طرح ڈاکٹر جانسن اور گاندھی جی کی ایک ایک بات محفوظ کر لی گئی ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر صاحب کی باتیں بھی قلمبند کر لی جاتیں اور ہمارا بہت بڑا قومی سرمایہ بنتیں

"شمالِ مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو ہندوستان کی اور ہندوستان سے باہر دوسری قوموں کی طرح بحیثیت قوم حقِ خود ارادیت استعمال کرنے کی اجازت کیوں نہیں ہے ــــــــ ۔۔۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ اس وقت برِعظیم میں مسلم اقلیت کے صوبوں کے مفادات کو فی الوقت نظر انداز کر کے شمالِ مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو اپنی خود مختاری کے لئے جدوجہد کرنی چاہیئے۔ یہی صائب طریقہ ہے اور اسی طرح اقلیتی اور اکثریتی صوبوں کے مسلمانوں کو یکساں حمایت مل سکتی ہے"

مکتوب اقبال، بنام محمد علی جناح

۲۸ مئی ۳۷ء

علامہ اقبال سے ایک ملاقات

صوفی تبسم

ریڈیو اسٹیشن پر سب نہ پہنچ پائیں تو سے سے۔ کہنے لگے ڈاکٹر صاحب دن سے آپ کو بہت یاد کر رہے ہیں۔ انہوں نے پیغام بھی بھیجا تھا، آپ گھر پر نہیں تھے۔ چند دنوں سے ان کی طبیعت زیادہ علیل ہے بھائی تاثیر مرحوم اتفاق سے وہاں موجود تھے۔ حالات کا سنتے ہی ہم فی الفور کوٹھی پر پہنچے۔

ڈاکٹر صاحب چھوٹے کمرے میں حسب معمول چارپائی پر لیٹے حقہ پی رہے تھے۔ لیکن ان کے چہرے پر وہ شگفتگی نہ تھی جو اکثر آشنا صورتوں کے دیکھنے سے پیدا ہو جایا کرتی ہے۔ اس دن وہ کسی گہری سوچ میں ڈوبے ہوئے تھے۔ ہمیں دیکھتے ہی یوں محسوس ہوا جیسے اچانک چونک پڑے ہوں۔

مزاج پرسی کے بعد میں نے عرض کیا۔ قبلہ آپ نے مجھے یاد فرمایا تھا، کیا ارشاد ہے؟ کچھ دیر تامل کے بعد بولے ہاں یاد آیا، وہ نوجوان کہاں ہے؟ میں نے پوچھا کون نوجوان؟ وہ جس نے مجھے نظمیں سنائی تھیں، وہ پھر آسکتا ہے؟ میں نے کہا کیوں نہیں، جب بھی آپ فرمائیں حاضر ہو جائے گا۔ فرمایا اسے ضرور بلا لیجئے اور جلدی بلائیے مجھے اس کا گانا بہت پسند ہے تاثیر صاحب، جو نوجوان کا اشارہ سمجھ گئے تھے، بولے کم بخت کی آواز میں کتنا سوز ہے اور پھر وہ پڑھا لکھا آدمی بھی ہے۔ فرمانے لگے پڑھے لکھے تو تیرا اور بھی ہیں۔ وہ اس طرح شعر پڑھتا ہے جیسے خود بھی محسوس کر رہا ہو، اس کی آواز دل سے نکلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ پھر اسے فارسی، اردو، پنجابی بھی نظمیں یاد ہیں۔ اس روز عرشی کی جو پنجابی نظم اس نے سنائی تھی بہت خوب تھی۔ میں عرشی کو محض مولوی سمجھتا رہا، یہ پتہ نہ تھا کہ اس کے سینے میں بھی ایک دردمند دل ہے، اچھی نظم تھی۔ اب وہ آہستہ آہستہ مصرعے گنگنانے لگے ؎

اساں ہنجواں ہار پرونا، دکھ تینوں نہیں اودسنا
تیرے سامنے بیٹھ کے رونا دکھ تینوں نہیں اودسنا

(ہم آنسوؤں کا تار پروئیں گے لیکن تمہیں اپنا دکھ نہیں بتائیں گے۔
ہم تیرے سامنے بیٹھ کر رو دیں گے لیکن نہیں بتائیں گے کہ ہیں کیا دکھ ہے)

اس پر پنجابی شاعری کی گفتگو کا سلسلہ چلا۔ فرمانے لگے۔ پنجابی ہماری مادری زبان ہے، اس میں جو بات پیدا ہو سکتی ہے وہ کسی اجنبی زبان میں ممکن نہیں۔ اس زبان کو جب کبھی بڑا شاعر ملا تو اس نے شاہکار پیدا کیا۔ وارث کی "ہیر"، فضل شاہ کی "سوہنی مہینوال" اور ہاشم شاہ کے دوہڑوں سے چل کر بات خواجہ غلام فرید چاچڑاں والے کی شاعری تک پہنچی۔

ڈاکٹر صاحب بولے افسوس کہ خواجہ صاحب کی شاعری ایک علاقے تک محدود ہو کر رہ گئی۔ ان کا کلام ایک گہرے مطالعہ کا متحمل ہے۔ مجھے تو اس میں بین الاقوامی حیثیت واہمیت کے عناصر نظر آتے ہیں۔ کچھ دیر رک کر فرمایا:۔ "ہاں تو مجھے یاد آیا کوڑا کرکٹ کے ڈھیر کے لئے فارسی میں کون لفظ ہے۔ سوچتا تھا تم آؤ تو پوچھوں" میں نے عرض کیا قبلہ آپ یہ کیا فرما رہے ہیں؟ کہنے لگے آپ نا

پڑھاتے ہیں نا۔ خیال تھا کوئی موزوں لفظ مل جائے گا میں نے دو تین لفظ پیش کئے۔ فرمایا کہ یہ پہلے سے میرے ذہن میں ہیں میں زیادہ موزوں لفظ چاہتا ہوں، ایک ایسے دماغ کے لئے تشبیہ کی ضرورت ہے جس کا ظاہر حضرت الدمن کی طرح عارضی طور پر شگفتہ نظر آتا ہے۔ لیکن اس کے اندر گندگی بھری ہوتی ہے۔ ایک رباعی کہنا چاہتا ہوں، اسی لفظ کی تلاش ہے۔ پیشتر اس کے کہ ہم پوچھتے وہ دماغ کون ہے وہ خود ہی بول اٹھے ہماری قوم کے اکثر اصحاب فکر کے دماغوں کی یہی کیفیت ہے۔

وہ کچھ اور کہنا چاہتے تھے کہ ڈاکٹر یوسف صاحب تشریف لے آئے اور ابھی وہ معائنے میں مصروف ہی تھے کہ شفاءالملک حکیم قرشی بھی آ پہنچے۔ دونوں نے باہم مشورہ کیا۔ ڈاکٹر صاحب سے استمزاج بھی کیا گیا۔ کچھ ہنسی مذاق کی باتیں بھی ہوئیں، چارہ گروں نے تسلیاں دیں اور کہا حالت پہلے سے بہتر ہے، اور رخصت ہوئے۔

ڈاکٹر صاحب یونانی علاج کا تذکرہ کرنے لگے اور کہا کہ جس قدر ان رگوں کا طریق علاج افسردہ کر دیتا ہے اسی قدر ان کی بعض دوائیاں شگفتگی اور انبساط پیدا کرتی ہیں، میں ہمیشہ سے ان کا قائل ہوں لیکن اب کے تو یقین ہو گیا ہے کہ ان دوائیوں میں ایسے عناصر موجود ہیں، کہ انسان تندرست ہو نہ ہو، ذہنی طور پر صحت یاب ضرور ہو جاتا ہے۔ یہ کمبخت مرض کی تلخی کو بھی خوشگوار بنا دیتی ہیں۔ شاید اتنے شدید مرض کے باوجود میرے زندہ رہنے کی یہی وجہ ہے۔

اس پر وہ یک لخت خاموش ہو گئے لمحے بھر کے بعد اٹھ بیٹھے اور فرمانے لگے یہ لوگ کہتے تو ہیں میں تندرست ہو رہا ہوں لیکن یہ خواب اب ختم ہوتا نظر آتا ہے۔

یہ بات کچھ ایسے غمناک لہجے میں کی گئی کہ ہم سب دم بخود ہو کر رہ گئے۔ ان کا دیرینہ خادم علی بخش دروازے میں کھڑا یہ سب دیکھ رہا تھا۔ اس کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے۔ کسی نے کہا کیوں روتا ہے، یہ فکر کی بات نہیں۔

ڈاکٹر صاحب لیٹ گئے، آنکھیں بند کر لیں اور فرمایا اسے مت روکو۔ آخر ۴۰ سال کا ساتھ ہے، جدا ہوتے تکلیف ہوتی ہے ہم واپس آ گئے اس کے بعد میری قسمت میں ان کی ملاقات کی بجائے ان کو کندھا دینا تھا گھر پہنچتے ہی میں نے اس نوجوان کو ڈاکٹر صاحب کا پیغام پہنچا دیا لیکن بعض مجبوریوں کے باعث وہ حاضر خدمت نہ ہو سکا۔

ان کے جنازے کے ساتھ ہزاروں کا مجمع تھا۔ دوست، عزیز، عقیدت مند سبھی شامل تھے۔ سب جنازے کو کندھا دینے کے لئے آگے بڑھتے لیکن ہجوم سے بہت پیچھے ایک شخص تنہا سر جھکائے آہستہ آہستہ قدم اٹھائے چلا جا رہا تھا۔ آہوں کے ساتھ کبھی کبھی اس کے منہ سے بے ساختہ چیخ بھی نکل جاتی تھی۔

یہ وہی عہد شکن نوجوان تھا!



فاش گوئم بتو حرفے کہ نداند ہمہ کس

اقبال کا فلسفۂ خودی

ڈاکٹر عندلیب شادانی

علامہ اقبال نے فرمایا ہے :۔

خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں
تو آبِ جو اسے سمجھا اگر تو چارہ نہیں

حقیقت یہ ہے کہ خودی ایک بحرِ بے کنار ہے لیکن بدقسمتی سے ہم نے اسے چھوٹی سی نہر سے زیادہ نہیں سمجھا ورنہ آج ڈیڑھ سٹ کے مختصر دستے میں فلسفۂ خودی کی تقریر کی جرأت کس کو نہ ہوتی۔

ڈاکٹر نکلسن کی خواہش پر علامہ اقبال نے اپنے نظریۂ خودی کی تشریح فرمائی تھی اس کا خلاصہ ہم آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ

"حیات تمام و کمال انفرادی حیثیت رکھتی ہے، ہر موجود میں انفرادیت پائی جاتی ہے۔ ایسی کوئی شے موجود نہیں جسے حیاتِ کلی کہہ سکیں۔ خود خدا بھی ایک فرد ہے لیکن ایسا فرد جس کا عدیل و نظیر نہیں۔ کائنات افراد کے مجموعے کا نام ہے۔ مگر اس مجموعے میں جو نظم و ترتیب ہم دیکھتے ہیں وہ کامل و دائم نہیں۔ قدم بقدم تدریجی طور پر بے نظمی اور انتشار سے نظم و ترتیب کی طرف بڑھ رہا ہے اور کائنات مراتبِ تکمیل طے کر رہی ہے۔ ہنوز مکمل نہیں ہوئی"۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

"فعلِ تخلیق بھی برابر جاری ہے۔ اور جس حد تک انسان کائنات کے اندر ربط و ترتیب پیدا کرنے میں مدد دیتا ہے اس حد تک گویا وہ خود بھی فعلِ تخلیق میں حصہ لیتا ہے۔ قرآن مجید میں خدا کے سوا دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔ فتبارک اللہ احسن الخالقین۔ ظاہر ہے کائنات اور انسان کے متعلق یہ نظریہ ہیگل اور اس کے ہم خیالوں کے نظریہ نیز وحدت الوجود کے صوفیانہ عقیدوں کی ضد ہے۔ ان سب کا خیال تو یہ ہے کہ خدا یا حیاتِ کلی میں جذب ہو جانا ہی انسان کا منتہائے مقصود ہے اور اسی میں اس کی نجات ہے۔ لیکن اقبال کے نزدیک انسان کا اخلاقی اور مذہبی منتہائے مقصود اپنی انفرادی ہستی کو فنا کر دینا نہیں، بلکہ اسے قائم رکھنا ہے اور اس کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر زیادہ سے زیادہ انفرادیت پیدا کرے اور زیادہ سے زیادہ بے عدیل بنے۔ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ تخلقوا باخلاق اللہ۔ یعنی اپنے اندر صفاتِ الٰہیہ پیدا کرو پس انسان جس قدر خدائے بے عدیل سے مشابہ ہوگا اسی قدر اس کے اندر شانِ یکتائی اور رنگ انفرادیت پیدا ہوگا"۔ ایسے ہی فردِ یگانہ کے متعلق اقبال کہتا ہے :۔

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

تو پھر حیات کیا ہے؟ فرد کا دوسرا نام حیات ہے اور فرد کی اعلیٰ ترین صورت جو اس وقت تک معلوم ہو سکی ہے وہ ego یا انا یا خودی ہے۔ اگرچہ انسان جسمانی اور روحانی دونوں حیثیتوں سے ایک مستقل بالذات مرکز ہے تاہم وہ ابھی فردِ کامل نہیں۔ فرد جس قدر خدا سے دور ہوگا اسی قدر ناقص ہوگا اور جس قدر خدا سے نزدیک ہوگا اسی قدر کامل ہوگا۔ قربِ الٰہی کا یہ مطلب نہیں کہ انسان خدا کی ذات میں فنا ہو جائے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ خدا کو اپنے اندر جذب کرے صحیح شخص نہ صرف مادی دنیا کو جذب کر لیتا ہے بلکہ مادی دنیا کو تسخیر کر کے وہ خود خدا کو بھی اپنی خودی میں جذب کر لیتا ہے۔

حیات دراصل ایک آگے بڑھنے والی اور کائنات کو اپنے اندر جذب

کر لینے ہی کی حرکت کا نام ہے۔

جو رکاوٹیں حیات کی راہ میں حائل ہوتی ہیں ان پر غلبہ پا کر وہ آگے بڑھتی ہے۔ اس کا خاصۂ طبیعی یہ ہے کہ وہ مسلسل نئی آرزوئیں اور نئے آئیڈیل پیدا کرتی رہتی ہے۔ حیات کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ مادّہ ہے یعنی نیچر۔ لیکن یہ مادہ کوئی بُری چیز نہیں بلکہ حیات کے حق میں مفید ہے کیونکہ اس کی وجہ سے حیات کو اپنی پوشیدہ قوتوں کو بروئے کار لانے کا موقع ملتا ہے۔ جب حیات یا خودی تمام مشکلات پر غالب آجاتی ہے تو مرتبۂ جبر سے مرتبۂ اختیار پر فائز ہو جاتی ہے۔ خودی ایک حد تک مجبور ہے اور ایک حد تک مختار۔ اسی لئے حدیث میں آیا ہے کہ الایمان بین الجبر والاختیار۔ جب خودی قربِ الٰہی حاصل کر لیتی ہے تو بدرجۂ کامل آزاد و مختار ہو جاتی ہے۔

مختصر یہ کہ حیات یا خودی اس سعی کا نام ہے جو مرتبۂ جبر سے مرتبۂ اختیار تک پہنچا ہے۔ انسان میں حیات کا مرکز ۵۵ انا یا شخص یا خودی ہے۔ شخصیت مسلسل جد وجہد کی حالت کا نام ہے۔ شخصیت کی بقا اسی حالت کے باقی رہنے کا منحصر ہے۔ اگر یہ حالت قائم نہ رہے تو لازمی طور پر تعطل یا ضعف و سستی کی حالت طاری ہو جائے گی اور یہ چیز خودی کے لئے زہر ہے۔

شخصیت یا مسلسل جد وجہد کی حالت چونکہ انسان کا سب سے بڑا کمال ہے لہٰذا اسے اس امر کا لحاظ رکھنا چاہیئے کہ وہ حالت تعطل کی طرف نہ لوٹ آئے۔ جو شے شخصیت کو مسلسل جد وجہد کی طرف مائل کرتی ہے وہ ہمیں بقائے دوام کے حصول میں مدد دیتی ہے لہٰذا وہ اچھی ہے۔ اور جو شے شخصیت کو کمزور کرے وہ بُری۔ گویا ہماری شخصیت جملہ اشیائے کائنات کے حسن و قبح کا معیار ہے۔ مذہب، اخلاق اور آرٹ سب کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیئے۔

اقبال نے ان فلسفیانہ مذاہب کی تردید کی ہے جو بقا کے بجائے فنا کو انسان کا نصب العین قرار دیتے ہیں۔ یہ مذاہب انسان کو بُزدلی سکھاتے ہیں۔ کیونکہ حیات کی راہ میں جو سب سے بڑی رکاوٹ ہے یعنی مادّہ یہ اسے نظر انداز کر دیتے ہیں اور مادّہ کا مقابلہ کر کے اُسے جذب کر لینے کے بجا۔ اس سے گریز کرنے کی تعلیم دیتے ہیں۔

خودی میں عشق سے استواری پیدا ہوتی ہے اور سوال سے ضعف عشق کے معنی ہیں کسی چیز کو اپنے اندر جذب کرنا یا جزو ذات بنانا اور عشق اعلیٰ ترین صورت یہ ہے کہ ایک نصب العین سامنے رکھا جائے اور اسکو حاصل کرنے کی سعی کی جائے۔ ذاتی کوشش کے بغیر جو کچھ حاصل ہو وہ سب سوال کے ذیل میں آتا ہے

شانِ یکتائی پیدا کرنے کے لئے خودی کو تین منزلوں سے گذرنا ہوتا

(۱) اتباعِ شریعت۔ (۲) ضبطِ نفس ۔ (۳) نیابتِ الٰہی

نیابتِ الٰہی دنیا میں انسانی ارتقا کی آخری منزل ہے۔ جو شخص اس منزل پہنچ جاتا ہے وہ اس دنیا میں خلیفۃ اللہ ہوتا ہے۔ زمین پر خدا کی بادشا کے یہ معنی ہیں کہ یہاں یکتا افراد کی جماعت جمہوری رنگ میں قائم ہو۔ ان کا صدرِ اعلیٰ وہ شخص ہوگا جو ان سب پر فائق ہوگا اور جس کا نظیر دنیا میں مل سکے گا۔

رومی کی طرح اقبال بھی نظریۂ ارتقا کا قائل ہے، اس کے عقیدہ کے مطابق انسان جمادی، نباتی اور حیوانی مدارج سے گذر کر انسانیت ۔ موجودہ مرتبے پر فائز ہوا ہے، مگر یہ اس کی آخری منزل نہیں۔ ابھی اسے آگے بڑھنا اور ملکوتی درجے پر پہنچنا ہے۔ انسان ملکوتی اور حیوانی عناصر کا مجموعہ ملکوتی عنصر کا دوسرا نام خودی ہے اور اسی کی تربیت انسان کی زندگی کا حقیقی نصب العین اقبال نے عرفانِ خودی اور تعمیرِ خودی پر بہت زور دیا ہے اور درحقیقت ان کی سا شاعری کا لب لباب عرفانِ خودی اور تعمیرِ خودی ہے ۔

فلسفۂ اقبال پر تنقیدی اشارے

ڈاکٹر مسعود حسین

اقبال کے یہاں مذہب، فلسفہ اور فن تینوں کا بڑا اچھا امتزاج ملتا ہے۔ یہ فلسفہ کا کمال بھی ہے اور اس کا زوال بھی۔ مذہب، فلسفہ اور سائنس ایک دوسرے کے نقیض ہی نہیں بسا اوقات بھی زندگی کا تقاضا اور تنافس اس کا آہنگ ہے۔ افکار انسانی بہت حد تک جبلی سوتوں سے سیراب ہوتے ہیں۔ عقلی استدلال کتنا ہی خارجی کیوں نہ ہو، آرزوؤں کی پرچھائیں اس پر پڑ ہی جاتی ہے۔ لیکن یہ حقیقت کے معروض نہ ہونے کی دلیل نہیں۔ اقبال کے فلسفہ کا مغالطہ اسی حقیقت کو نظرانداز کرنے کا بلاواسطہ نتیجہ ہے۔ اس چھوٹے سے مضمون کا مقصد اس وقت اقبالؒ کے فلسفہ کی مفصل تنقید نہیں بلکہ اس کے بعض مسائل کو خالص اکادمیک فلسفہ کے نقطۂ نظر سے الٹ پلٹ کر دیکھنا ہے، ضمناً ان کے مابعد الطبیعاتی تصورات کے متکلمانہ انداز کی طرف اشارہ بھی کرتا ہے۔ لیکن یاد رکھئے اقبالؒ کے فلسفہ پر کسی قسم کی تنقید ان کے فن کے جادو کو کم نہیں کر سکتی۔ وہ ایک عظیم الہیت آرٹ کی حیثیت اختیار کر چکا ہے، جو بلند ہے، اتنا بلند ہے کہ اس پر تنقید کی کمند بمشکل ڈالی جا سکتی ہے۔

اقبالؒ کا فلسفہ خودی کا فلسفہ ہے۔ فلسفہ میں ان کا طریق وجدانی ہے۔ انہیں بنیادی الہیاتی عناصر سے ان کے فلسفۂ اجتماعی کے تانے بانے تیار ہوتے ہیں۔ خودی کا فلسفہ ہونے کی حیثیت سے یہ اثبات حیات کا فلسفہ ہے۔ سائنس کے تصورات کے جس حصہ پر زور دے کر شوپنہار نے اپنے منفی فلسفہ کی تشکیل کی تھی، نطشے نے اسی پر ایک مثبت فلسفہ کا ڈول ڈالا۔ اقبال نے یورپ کی اس چنگاری کو نہ صرف مفید مطلب سمجھا بلکہ اپنی فطرت کے عین مطابق بھی۔ پیچھے نظر دوڑائی تو اسلام جیسے اخلاقی مذہب میں اس کا جواز پایا۔ اس سے آج کون انکار کر سکتا ہے کہ اقبال اسلام تک ایک دور دراز راستے سے پہنچے ہیں۔

ضرب کلیم کے ظہور کے لئے طلسم سامری کا وجود ضروری ہے۔ ایک غلام قوم کے فرد ہونے کی حیثیت سے اقبالؒ کا ذہن اس فلسفے کے لئے جبلی طور پر تیار تھا۔ وہ شدید احساس قوت جسے اقبالؒ نے بعد کو جلالی کیفیتوں سے تعبیر کیا ہے، دراصل ایک زبردست انفرادی ذہن میں، اجتماعی بے بسی کا ایک زبردست ردِ عمل تھا۔ یہ ردِ عمل اس جمود اور تعطل کی پیداوار تھا جسے اقبالؒ نے ہمارے زوال کا واحد سبب مانا ہے۔ لیکن یہاں اس حقیقت کی طرف سے ہمیں آنکھیں نہیں بند کر لینا چاہئیں کہ ردِ عمل اپنے اندر تصادم کی کل قوتیں رکھتے ہوئے بھی حیات کا متوازن نقطۂ نظر نہیں ہوتا۔ خودی کے تصور میں اقبال کا غلو، جس کے باعث وہ فرد اور جماعت کے رشتے کو باوجود کوشش کے ہم آہنگ نہ کر سکے، اسی مجبوری کا عکس ہے۔ جدید نفسیات کے نقطۂ نظر سے اقبالؒ نے انسانی جبلت کے صرف ایک پہلو کو حقیقت مان کر اس پر اپنے فلسفہ کی تشکیل کی ہے۔ تحفظ ذات کی جبلت سرشت انسانی کی سب سے بڑی حقیقت ہی، لیکن واحد حقیقت نہیں۔ شعلۂ حیات کے استحکام کے لئے منفی اور مثبت روشیں کچھ اس طرح چلتی ہیں کہ دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ تصور نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی سیرت کی ساخت پرداخت میں نفی اور اثبات، خودی اور بے خودی، خارجیت اور داخلیت، لطافت اور کثافت، کچھ اس طرح سے گھلے ملے ہیں کہ کسی ایک کو کلی حقیقت نہیں مانا جا سکتا۔ جہاں تک گوتم بدھ کی منفی تعلیمات کا مغالطہ (جن کا طریق معرفت گیان تھا) کچھ اسی طرح کی یک طرفہ شہادت ہے تو اقبال کا اثبات حیات کا فلسفہ (جس کا طریق وجدان ہے) اس اعتبار سے کچھ ایسا ہی انداز لئے ہوئے ہے۔ گوتم نے بھی من ہی میں ڈوب کر حقیقت کا عرفان حاصل کیا تھا۔ اقبال بھی من ہی میں ڈوب کر اپنے طرز زندگی کا سراغ لگاتے ہیں۔ آخر یہ تفاوت کیوں؟ حقیقت یہ ہے کہ من میں ڈوب کر انسان نکھر سکتا ہے، بدل نہیں سکتا۔ اور ایسا کہتے وقت نفسیات کے جدید انکشافات میرے ذہن میں ہیں۔

اقبال کا تصور خودی، مجھے ڈر ہے کسی دن کوئی شوپنہاری ماہر نفسیات ضرور کہہ اٹھے گا، ایک مخصوص جبلت کا عکس ہے۔ اس صدی کے شروع میں فرائڈ نے ایک جنسی

آ سبب کمزا کیا تھا۔ لیکن جدید نفسیات نے اس کا پول اچھی طرح کھول دیا ہے۔ حقیقت بھی ہے کہ اجتماعی فلسفہ کی تنظیم نہ تو جنس پر ہو سکتی ہے اور نہ بھوک پر۔ نہ تو یہ ہوس قوت پر ہو سکتی ہے اور نہ سوز آرزو پر۔ اس قسم کے باطنی تجربات ترو کی زندگی کو عمل سے نئے سرے سے نشو دے سکیں لیکن ان کی تعمیم کرنا ذہن انسانی کی وحدت کو جھٹلانا ہوگا۔ ہری شاعرانہ آب و رنگ کی بات تو دونوں کو عطا کیا جا سکتا ہے۔ اگر تحفظ خودی کا سلسلہ ذات میں یا خود سے ملایا جا سکتا ہے وجنس بھی تخلیق کی ساری پُر اسرار عظمتوں کی حامل کہی جا سکتی ہے!

اقبالؒ کے فلسفۂ خودی کے نفسیاتی مفہوم کی توضیح کی جائے تو ان کے ذہن کے بعض گوشوں پر بھی روشنی پڑے گی لیکن یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ کون سا راستہ صحیح ہے، نفسیات سے حیات یا الہیات سے نفسیات کی طرف؟ جو بھی ہو طلسم ہو دو عالم کا جائزہ جدید نفسیات میں ڈھونڈھنا مقصود بھی نہیں۔ میں تو اس کی اہمیت کی طرف اشارہ کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔ چنانچہ کوئی اجتماعی نظریہ فکر اس وقت تک تشکیل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا بنانے والا اس وقت سائنٹیفک معلومات سے پورا پورا فائدہ نہ اٹھائے جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، انسان کی تعمیر میں منفی و مثبت دونوں رو ہیں۔ غالب کی زبان میں تعمیر و تخریب کی دونوں صورتیں مضمر ہوتی ہیں۔ اسکا غم، اسکا ذوقِ فنا اور اس کی مرگ۔ آرزو اتنی ہی حقیقی ہے جتنی کہ اس کی خود نمائی۔ اور امید و جستجو۔ نجات کا تصور صرف ایک منفی پس منظر کے ساتھ سمجھ میں آ سکتا ہے۔ حیات و ممات دو پہلو رکھنے والی ایک ہی حقیقت ہے۔ شوپنہار کے فلسفہ کی بڑی خامی یہ بتائی جاتی ہے کہ وہ اپنے منفی تصورِ حیات کی سیرابی وجدان سے کرتا ہے اقبالؒ بھی خودی کے گوہر یکتا کا اسی وجدان کے ذریعہ احاطہ کرتے ہیں۔ گویا وجدان کے لئے بھی ایک مثبت مفروضہ ضروری ہے۔

اقبال کے فلسفیانہ افکار کی یہ دلچسپ حقیقت ہے کہ وہ بیک وقت جدید بھی ہیں اور قدیم بھی۔ ایک طرف وہ اپنا سلسلہ فکر ارتقائی مفکروں سے ملاتے ہیں اور دوسری طرف ان کا طریق فکر متکلمانہ بھی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے افکار میں ارتقائی نظریۂ حیات کا پورا حل پیش نہ کر سکے۔ حیات کی تکمیل کس رنگ سے ہوگی؟ کس مقام پر ہوگی؟ کیا کائنات بھی مکمل ہو جائے گی؟ اگر ہو جائے گی تو کیا اس طرح سے ارتقا کا بطلان نہیں نکل آئے گا۔

اس لئے صرف دو صورتیں ممکن ہیں۔ یا تو ارتقا کو ایک خاص مقام پر ختم کر دیں، ورنہ پھر حقیقت کل کے ارتقا کو بھی تسلیم کریں۔ دونوں طریقوں سے دقت کا سامنا ہے۔ اقبال بھی برگساں کی طرح اس کا کوئی حل پیش نہ کر سکے۔

ان مابعد الطبیعاتی اور مذہبی تصورات سے قطع نظر اقبالؒ کے فلسفہ میں حیات کا شاہینی تصور پیش کیا گیا ہے وہ باوجود کوشش کے ایک شاہانہ اخلاق کی تخلیق کرتا ہے جو اخلاقِ الٰہی سے یقیناً مختلف ہے۔ جو اصول بن سکتا ہے۔ فوق نہیں۔ کیونکہ یہاں حلول کا شائبہ نہیں ملتا۔ استعارہ کے پردے میں اگر مفہوم چھپا جا رہا ہو تو یوں سمجھئے کہ اقبالؒ کا یہ تصور محدود ہے۔ چنانچہ یہاں اس طرف بھی اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ اس نظریے کے تحت اقبال نے جس نغمہ کی تخلیق کی ہے وہ نغمہ کے صحیح مفہوم کو ادا نہیں کرتا۔ یہ نشتر زنی کرتا ہے کا فور پاشی نہیں کرتا۔

اقبالؒ اپنے فلسفہ میں طریق کے اعتبار سے پرانے بھی ہیں اور نئے بھی۔ وجدان مشرقی مفکرین کے لئے نئی بات نہیں۔ مشاہدہ ذات کے اس طریق پر صوفی نے جتنا زور دیا ہے اس کی نظیر نہیں ملتی۔ زندگی کے تضاد، اس کی ثنویت، اس کی داخلیت اور خارجیت اسی کے ذریعے ہموار کیا جا سکتا ہے۔ کانٹ کے بعد سے مغرب میں بھی فلسفہ کا عام رجحان اسی طرف ہوتا گیا ہے۔ حتیٰ کہ برگساں کے یہاں یہ ایک مستقل جگہ حاصل کر لیتا ہے۔ اقبال کے خیال میں اسلام کی حقیقی روح "تجربی" ہے۔ علم کے لئے تجربہ ضروری ہے، لیکن جدید نفسیات نے اس سلسلے میں ظاہر کیا ہے۔ اقبال اس کے ڈانڈے وجدان سے ملا دیتے ہیں۔ وجدان ہی کے ذریعے وہ خودی اور خدا کا عرفان حاصل کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں وجدان بھی ایک قسم کا تجربہ ہے۔ لیکن ایک نادر اور نایاب تجربہ! چنانچہ اقبال مادہ پرستی کے خلاف ہیں۔ لیکن فطرت کے معروضی وجود کے منکر نہیں۔ ذہنی تصورات پر زور دیتے ہیں۔ لیکن برکلے کے برعکس تصوریت کے مسلک سے اختلاف کرتے ہیں اور حقیقت کو ذہن کا کرشمہ نہیں بتاتے اس طرح انہوں نے ذہن اور کائنات میں آہنگ پیدا کیا ہے۔

اقبال کا تصورِ خودی

ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی

اگرچہ علامہ اقبال کی جملہ نگارشات کا مرکزی خیال خودی ہے تاہم انہوں نے اپنے نظریات دیگر فلاسفہ کی طرح بالتفصیل اور بالترتیب کہیں بیان نہیں کئے۔ منظومات میں اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی، گلشن رازِ جدید اور بالِ جبریل کے ساقی نامے میں ان کا ایک ہلکا سا خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کے دیباچوں اور ڈاکٹر نکلسن کو اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمے کے سلسلے میں انہوں نے جو خط لکھا تھا اس میں نظریۂ خودی کی بعض جزئیات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ لیکن ان میں تفصیلات نظریہ کم ہیں، خودی کی اہمیت اور استحکام پہ زیادہ زور ہے۔ اپنی تمام تصانیف میں سے صرف انگریزی خطبات موسوم بہ "ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ اِن اسلام" میں اقبال نے نظریاتی حیثیت سے خودی کی تفصیلات سے بحث کی ہے لیکن چونکہ ان خطبات کا براہِ راست تعلق فلسفے سے نہیں ہے بلکہ مذہبی فکر کی ازسرِ نو ترتیب سے ہے۔ لہٰذا ان میں بھی نظریۂ خودی کی تفصیلات پر بالترتیب روشنی نہیں ڈالی گئی۔ علاوہ اس کے ان خطبات میں اقبال نے اپنے نظریات کے مغربی ماخذ کو نظر انداز کر دیا تھا جس کی وجہ سے ان کا جامع تصور قائم کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہو گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۹۲۵ء میں اقبال نے غلام بھیک نیرنگ کو ان کے خطبات کے ترجمے کے بارے میں لکھا تھا "باقی رہا لکچروں کے ترجمے کا کام سو یہ کام ناممکن نہیں تو مشکل اور از بس مشکل ضرور ہے۔ ان لکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفۂ اسلام کو فلسفۂ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں ہیں تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے اور اس تعمیر میں میں نے فلسفۂ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظِ خاطر رکھا ہے۔ مگر میں خیال کرتا ہوں کہ اردو خواں دنیا کو شاید ان سے فائدہ نہ پہنچے کیونکہ بہت سی باتوں کا علم میں نے فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے یا سننے والے کو پہلے سے حاصل ہے اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔"

اس مقالے میں علامہ اقبال کی نگارشات اور ان کے تخیل کے مشرقی و مغربی ماخذ کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ان کے فلسفۂ خودی کے نظریاتی پہلو پر روشنی ڈالنے کی سعی کی گئی ہے۔

اقبال کے نزدیک جملہ موجودات کی اصل ایک باشعور قوتِ تخلیق ہے جسے وہ انتہائی خودی (ULTIMATE EGO) کہتے ہیں:-

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
ہرچہ می بینی ز اسرارِ خودی است
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او
غیرِ او پیداست از اثباتِ او
می شود از بہرِ اغراضِ عمل
عامل و معمول و اسبابِ علل
خیزد انگیزد پرد تابد رمد
سوزد افروزد کشد میرد دمد

اپنے انگریزی لکچروں میں وہ کہتے ہیں، "شعوری تجربے کے عمیق پہلوؤں کا تزکیہ کرنے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ تجربہ کا انتہائی منبع ایک باشعور قوتِ تخلیقی ہے جس کو میں نے انتہائی خودی کا نام دے دیا ہے۔"

اگر چشمی کشائی بر دلِ خویش
درونِ سینہ بینی منزلِ خویش (گلشن رازِ جدید)

اُن کا خیال ہے کہ اس انتہائی خودی کو قرآن پاک میں ایک مکمل شخصیت تصور کیا گیا ہے اور اس کی انفرادیت کو واضح کرنے کی غرض سے اس کو اللہ کا مخصوص نام دیکر اس کی یہ تعریف کی گئی ہے :-

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝

اس تعریف کی تائید میں دلائل پیش کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں "انتہائی خودی زمانِ مجرد میں رہتی ہے۔ زمانِ مجرد میں رہنا انتہائی خودی کا اثبات ہے اور خودی کے اثبات کے معنی انا ہیں۔ انا یا خودی چونکہ شخصیت کا دوسرا نام ہے لہٰذا یہ واضح ہو گیا کہ خدا ایک شخصیت ہے۔ چونکہ انتہائی خودی کا دائرہ عمل زمانِ مجرد ہے جو ایک حرکی عضویہ (DYNAMIC ORGANISM) ہے اور ایک مسلسل ہنوز کی شکل اختیار کئے ہوئے ہے لہٰذا نہ تو انتہائی خودی کی کوئی ضد ہو سکتی ہے اور نہ وہ جامد و ساکت ہو سکتی ہے بلکہ اسے ایک بے مثال قوتِ تخلیق ہی کی شکل میں تصور کیا جا سکتا ہے چونکہ انتہائی خودی کی کوئی ضد نہیں اس کا کوئی مدمقابل نہیں اس لئے اس کا تخلیقی عمل خارجی نہیں داخلی ہوگا اور وہ بازیابی (RECREATION) کے متضاد رجحان سے پاک ہوگی۔ انتہائی خودی چونکہ بازیابی کے متضاد رجحان سے مبرّا ہے۔ لہٰذا اس کی ذات ہر نقص سے پاک ہوگی اور اس کی شخصیت کامل ہوگی۔ اس طرح وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ انتہائی خودی ایک شخصیت ہے کامل، خودمرکوز، بے نظیر اور بازیابی کے وصف سے پاک۔ اُن کا خیال ہے کہ یورپ کے جدید سائنٹفک اور فلسفیانہ تجربوں اور یافتوں سے بھی خدا کے اس تصور کی تصدیق ہوتی ہے ؛

لیکن شخصیت کا تصور کردار کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا۔ انتہائی خودی اگر شخصیت ہے تو اس کا بھی کچھ کردار ہونا چاہئے۔ اقبال کے خیال میں فطرت انتہائی خودی کا کردار ہے جس کی تصدیق وہ اس حدیث سے کرتے ہیں "دہر کو بُرا مت کہو، دہر خدا ہے"۔ وہ کہتے ہیں "انتہائی خودی کے لئے فطرت کی وہی حیثیت ہے جو انسانی خودی کے لئے کردار کی ہے۔ فطرت کا مطالعہ خدا کے کردار کا مطالعہ ہے۔" فطرت کا مطالعہ کرنے سے انتہائی خودی کا تصور بھی قائم کیا جا سکتا ہے اور اس کا قرب بھی حاصل کیا جا سکتا ہے ؛

خدا کو شخصیت تصور کر لینے سے ایک دقت یہ پیدا ہوتی ہے کہ اُسے لامحدود کیسے سمجھا جائے ؟ اقبال اس کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں "خدا کو لامکانی محدودیت کے لحاظ لامحدود تصور نہیں کیا جا سکتا۔ روحانی معاملات میں محض مکانی بڑائی کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ مادی اور مکانی لامحدودیت کو مطلق بھی نہیں کہا جا سکتا۔ جدید سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ فطرت کوئی ساکت و جامد شے نہیں جو لامحدود خلا میں واقع ہو بلکہ وہ تو باہم متعلق واقعات کا نظام ہے جن کے باہمی تعلقات سے زمان و مکاں کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ گویا یہ اس حقیقت کو پیش کرنے کا دوسرا طریقہ ہے کہ زمان و مکاں وہ معانی ہیں جو فکر نے انتہائی خودی کے تخلیقی عمل کو دیدئے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر زمان و مکاں انتہائی خودی سے امکانات ہیں جن کا کچھ حصہ ہمارے زمان و مکاں کی شکل میں ہمارے پیش نظر ہے۔ انتہائی خودی کے باہر اور اس کے تخلیقی عمل کے علاوہ نہ زماں ہے نہ مکاں۔ لہٰذا انتہائی خودی نہ تو مکانی لامحدودیت کے لحاظ سے لامحدود ہے اور نہ پابندِ مکاں انسانی خودی کی طرح محدود۔ اس کی لامحدودیت کا انحصار اس کے تخلیقی عمل کے لامحدود امکانات پر ہے جن کا نامکمل مظاہرہ ہماری یہ کائنات ہے مختصر یہ کہ خدا کی لامحدودیت داخلی ہے خارجی نہیں" (انگریزی لکچر صـ)

شخصیت کے سلسلہ میں ایک اعتراض یہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ خودی انتہائی ہو یا محدود غیر خودی کے بغیر اس کا تصور کیسے قائم ہو سکتا ہے۔ نیز اگر انتہائی خودی کے باہر کوئی شے نہیں ہے تو پھر اسے خودی کیسے تصور کیا جا سکتا ہے؟ اس اعتراض کے جواب میں اقبال کہتے ہیں "حقیقت کی اس نوعیت کے بارے میں جس کا انکشاف شعوری تجربے سے ہوتا ہے منطقی استدلال سے رائے قائم کرنے میں کوئی مدد نہ ملے گی۔ شعوری تجربے کا تزکیہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حقیقت ابدی ایک باشعور زندگی ہے جسے زندگی کے تجربے کی روشنی میں ایک عضو کل ہی تصور کیا جا سکتا ہے جو خودمرکوز بھی ہے اور مرکزی نقطے کا حامل بھی۔ چونکہ زندگی کا یہی خاصہ ہے لہٰذا حیاتِ ابدی کو بھی خودی ہی تصور کیا جا سکتا ہے۔" (انگریزی لکچر صـ ۷۰-۷۱)

اقبال انتہائی خودی کے چار اوصاف بتاتے ہیں یعنی خالقیت، علمیت، ابدیت اور قدرتِ مطلقہ۔ (۱) خالقیت۔ عام طور پر لوگوں میں یہ خیال رائج ہے کہ اس کائنات کی تخلیق کا عمل ایک مخصوص گزشتہ واقعہ ہے۔ خدا نے 'کُن' کہا اور یہ کائنات ہو گئی۔ اقبال کا خیال ہے کہ اگر کائنات کو ایک مکمل اور موجود

بالذات شے تصور کر لیا جائے تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کی حیثیت خدائی زندگی میں ایک اتفاق سے زیادہ نہیں۔ اگر یہ اتفاق واقع نہ ہوتا تو یہ کائنات وجود ہی میں نہ آتی اس نظریہ سے خدا کی تخلیق بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں "قرآن پاک میں کہا گیا ہے کہ خدا ہر روز اپنے آپ کو کسی نئے کام میں معروف رکھتا ہے" اور اس آیت سے یہ معنی اخذ کرتے ہیں کہ خدا کا تخلیقی عمل اب بھی جاری ہے۔ وہ اس تفسیر کی تائید میں جدید سائنس کا نظریہ اضافیت پیش کرتے ہیں جس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ "یہ کائنات کوئی ٹھوس شے نہیں ہے۔ بلکہ باہم متعلق واقعات کا ایک نظام ہے جس میں اضافہ ہو رہا ہے"۔ وہ کہتے ہیں "ہمارے شعوری تجربے کا تجزیہ اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ زمان و مکان اور مادہ بالذات انتہائی خودی کی مد مقابل حقیقتیں نہیں ہیں بلکہ وہ تو خدا کی تخلیقی زندگی کو سمجھنے کے عقلی طریقے ہیں"۔ اس طرح وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ چونکہ اس کائنات میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ خدا کا تخلیقی عمل مسلسل جاری ہے۔

اقبال کا خیال ہے کہ انسان جس میں خودی نسبتاً مکمل ہو چکی ہے، الٰہیت کی قوت تخلیق میں ایک مخصوص مقام رکھتا ہے۔ "خدا کی جملہ تخلیقات میں صرف یہی اس قابل ہے کہ اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں باشعور شرکت کر سکے" وہ بہتر دنیا کا تصور قائم کرنے اور موجود کو مطلوب کی شکل دینے کی صلاحیت رکھنے کی وجہ سے اور اپنی خودی کے لئے بے مثال اور مجموعی انفرادیت حاصل کرنے کی غرض سے اس بات کا متمنی رہتا ہے کہ تہ ہم کے ماحول کو استعمال کرے اور اپنا تخلیقی عمل جاری رکھے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا آزاد تخلیقی عمل کی اہل انسانی خودیوں کے صدور اور عمل سے خدا کی تخلیقی آزادی محدود تو نہیں ہو جاتی۔ اقبال اس کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں "اس میں شک نہیں کہ بدیہی اور ناقابل تعین عمل کی صلاحیت رکھنے والی خودیوں کا ظہور ہمہ گیر خودی کی آزادی پر ایک طرح کی پابندی ہے لیکن یہ پابندی خارجی طور پر عائد نہیں کی گئی بلکہ وہ تو اس کی اپنی تخلیقی آزادی سے پیدا ہوئی ہے جس کے ذریعہ اس نے محدود خودیوں کو اپنی زندگی، قوت اور آزادی میں شریک کرنے کے لئے منتخب کیا ہے"۔ (انگریزی لکچر سٹ)

٢۔ ابدیت: اقبال کا خیال ہے کہ انتہائی خودی کی ابدیت کا مسئلہ سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ پہلے وقت کی نوعیت معلوم کر لی جائے۔ وقت کی صحیح نوعیت معلوم کرنے کے لئے اپنے شعوری تجربے کا نفسیاتی تجزیہ ضروری ہے۔ اس تجزیہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ہماری خودی کے دو رخ ہیں کارگذار (EFFICIENT) اور قدر افزا (APPRECIATIVE)۔ کارگذار صورت میں وہ اپنی فوری ضروریات کے پیش نظر وقت کو "آج" اور "کل" میں تقسیم کر لیتی ہے۔ یہ شماری وقت ہے جو حقیقی وقت نہیں ہے۔ لیکن قدر افزا صورت میں اسے ماضی، حال اور مستقبل ایک مسلسل "ہنوز" معلوم ہوتا ہے۔ یہ زمان محض ہے جو حقیقی وقت ہے۔ یہ ایک عضوی کلیہ ہے جس کو ہم ابدیت کہتے ہیں۔ اگر ہم اپنے شعوری تجربے کی رہنمائی قبول کر لیں اور ہمہ گیر خودی کو زندگی کے مشابہ تصور کر لیں تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ابدی خودی ایک طرف شماری وقت شمار رہتی ہے اور دوسری طرف زمان محض میں۔

٣۔ علمیت: محدود خودی کی حالت میں علم کے معنی استدلالی معلومات ہیں جن کا تعلق کسی موجود بالذات شے سے ہوتا ہے۔ لیکن اقبال کے خیال میں انتہائی خودی کی علمیت کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کیونکہ اس کا مد مقابل کوئی نہیں ہے۔ ہمہ گیر خودی کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو غیر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس میں فکر و عمل، عمل علم اور عمل تخلیق یکساں ہوتے ہیں۔ لہٰذا ایسی خودی جو دانا بھی ہے اور موضوع معلوم کی اصل بھی اس کے علمیت کی نوعیت کسی طرح بھی استدلالی نہیں ہو سکتی۔ انتہائی خودی چونکہ زمان مجرد میں رہتی ہے جہاں ماضی حال اور مستقبل مل کر ایک ابدی "ہنوز" کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ لہٰذا اسے کائنات کے ماضی، حال اور مستقبل کے تمام واقعات کا علم ہونا چاہئے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ خیال ایک حد تک درست ہے لیکن اس سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ کائنات ایک کامل نظام ہے جس کا مستقبل پہلے سے متعین ہے، جس کے واقعات کے تسلسل کو بدلا نہیں جا سکتا گویا ایک جابر تقدیر ہے جس نے خود خدا کے تخلیقی عمل کو مجبور کر دیا ہے۔ اس نظریئے سے خدا کی تخلیقی آزادی بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ "علم الٰہی کو ایک ایسا زندہ تخلیقی عمل سمجھنا چاہئے جس سے موجودات کا عضوی تعلق ہے۔ خدا کے تخلیقی حیات کے عضوی کل میں مستقبل یقیناً پہلے سے موجود ہے۔ لیکن وہ واقعات کی متعینہ اشکال اور مقررہ تنظیم کی صورت میں نہیں ہے بلکہ صرف کھلے امکانات کی شکل میں ہے"۔ (انگریزی لکچر سٹ) اس طرح اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جہاں تک کھلے امکانات کا

تعلق ہے انتہائی خودی ان سے پہلے سے واقف رہتی ہے۔ لیکن واقعات کے اوقات اور اُن کی جزئیات اس کے علم میں نہیں ہوتے"۔

۴۔ قدرتِ مطلقہ: مندرجہ بالا بحث سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر انتہائی خودی تخلیق اور علمیت کے لحاظ سے متناہی ہے تو پھر اسے "قادرِ مطلق" کیسے کہا جا سکتا ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ ہمیں لفظ "محدود" سے گھبرانا نہ چاہیئے۔ خدا کا ہر عمل، خواہ وہ تخلیق ہو یا کسی اور نوعیت کا، ایک قسم کی محدودیت ہے جس کے بغیر خدا کو ایک ٹھوس عملی خودی تصور نہیں کیا جا سکتا۔ تجریدی طور پر تصور کی ہوئی قدرتِ مطلقہ ایک اندھی اور ناقابلِ اعتبار قوت ہوگی۔ خدا کی لامحدود قدرت کا راز اس کی اندھا دھند آزادی میں نہیں بلکہ اُس کی باضابطہ دانشمندی میں ہے۔ (لیکچرز ص۸۰)

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے نزدیک خدا کی لامحدودیت خارجی نہیں داخلی ہے۔ اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ خدا کی ہر جگہ موجودگی کے نظریہ کے قائل نہیں ہیں۔ اپنے انگریزی لیکچروں میں وہ نظریۂ خدا کے تحت لکھتے ہیں،

"میرے خیال میں یہودیت، عیسائیت اور اسلام کی الہامی کتب میں خدا کو جو نور کہا گیا ہے اور اس سے جو مفہوم اب تک لیا جاتا رہا ہے اُسے اب بدلنا ہوگا۔ جدید طبیعیات نے یہ طے کر دیا ہے کہ روشنی کی رفتار گھٹائی بڑھائی نہیں جا سکتی۔ اور ہر ناظر کے لئے اس کا نظامِ حرکت کچھ بھی ہو یہ رفتار ایک سی رہتی ہے۔ لہذا اس تغیر و تبدل کی دنیا میں روشنی ہی ایک ایسی چیز ہے جو مطلق کے قریب تر آ جاتی ہے۔ چنانچہ نور کا جو استعارہ خدا کے لئے استعمال کیا گیا ہے اس کے معنی جدید معلومات کی روشنی میں "خدا کی ہمہ جائی" نہیں بلکہ اس کی مطلقیت لینا چاہئیں۔" گلشنِ راز جدید میں وہ کہتے ہیں،

بو مطلق درین دیرِ مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السمٰوات

بانی خودی کو ایک ایسی شخصیت جو مکمل، بے مثال، یکتا، بازیابی کے متضاد رجحان سے مبرا اور اپنا مدمقابل نہ رکھتی ہو تصور کر لینے سے یہ سوال پیدا ہوگا کہ اس کا تخلیقی عمل کیسے ہوتا ہے؟ اقبال کے خیال میں انتہائی خودی سے صرف خودیاں وجود میں آسکتی ہیں ؎

نہ ریزد جز خودی از پیکرِ او
نہ خیزد جز گہر از بحرِ او

خودشکن گردید و اجزا آفرید
اندکی آشفت و صحرا آفرید

"انتہائی خودی جس میں فکر و عمل ہم آہنگ ہیں اس کی قوتِ تخلیق خودی وحدتوں کی شکل میں عمل پیرا رہتی ہے۔" یہ خودی وحدتیں انتہائی خودی کے باہر نہیں بلکہ اندر رہتی ہیں۔ ان خودیوں کی مجموعی حیثیت کو وہ ایک خودی وحدت تصور کرتے ہیں جسے عام اصطلاح میں فطرت یا کائنات کہا جاتا ہے ؎

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد

وہ کہتے ہیں "یہ کائنات مادی ذرے کی میکانی حرکت سے لیکر انسانی خودی کی آزاد فکری حرکت تک اپنے ہر عمل میں 'انا الاکبر' کا خود انکشاف ہے۔ موجودات کا ہر ذرہ ایک خودی وحدت ہے" (انگریزی لیکچر ص۷۲) لہٰذا یہ کائنات کوئی خارجی شے نہیں ہے بلکہ انتہائی خودی کا داخلی تخلیقی عمل ہے اور اس کا ادھورا انکشاف ؎

زمین و آسمان اور امقامی
میانِ کاروان تنہا خرامی
ز امواجش جہانِ ظلمت و نور
صدائے صور و مرگ و جنت و حور
درونِ شیشۂ او روزگار است
ولے بر ما بتدریج آشکار است

ہماری محدود عقل نے انتہائی خودی کے اس انکشاف کو ٹھوس شکل دے لی ہے ؎

کہن دیری کہ بینی مشتِ خاک است
دمے از سرگذشتِ ذاتِ پاک است

خرد در لامکاں طرحِ مکاں بست
چو زناری زماں را بر میاں بست

فطرت یا کائنات زمانِ مجرد میں حرکت کرتی رہتی ہے جہاں فکر، زندگی اور مقصد ہم آہنگ ہو کر ایک عضوی وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں یہ "وحدت نظر کا دھوکہ نہیں بلکہ ایک واقعی حقیقت ہے جس کا

صورت خودی وحدت کی صورت میں ہی کیا جا سکتا ہے۔ ایک محدود خودی
وحدت جو ہر چیز پر طاری و ساری ہو اور ہر انفرادی حیات و فکر کا سرچشمہ
نظریہ کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے زندگی ہے۔ حرکت اور تغیر اس کی
بنیادی خصوصیات ہیں۔ وہ ایک ایسا ترقی پذیر اور خود بازیاب نظام ہے جس کے
اضافے اور ارتقا کی حدود مقرر نہیں ہیں ؎

من ایں گویم جہاں در انقلاب است
درونش زندہ و در پیچ و تاب است
درونش خالی از بالا و زیر است
ولے بیرون او وسعت پذیر است

فطرت کے انتخابی اور شعوری اختیارات متعین ہیں اور وہ خودی وحدتوں کی شکل
میں عمل پیرا رہتی ہے۔ یہ خودی وحدتیں اسفل خودیوں کی شکل میں نمودار ہوتی
ہیں۔ یہ اسفل خودیاں فطرت کے تسلسل میں ایسے واقعات کی صورت میں رہتی
ہیں جن کو فکر مکانیت کا جامہ پہنا دیتا ہے اور عملی اغراض کے پیش نظر ان کو الگ
الگ اشیا تصور کر لیتا ہے ؎

جہاں را فربہی از دیدن ما
نہالش رستہ از بالیدن ما

یہ کائنات زماں میں حرکت کرتی رہتی ہے یہ تخلیقی حرکت کسی خارجی دباؤ یا
جبر کے تحت نہیں ہوتی۔ بقول اقبال "اس کائناتی بہاؤ یعنی زماں میں مکاں
کی حرکت کی کوئی طے شدہ منزل نہیں ہے۔ اگر ایسی بات ہوتی تو اس کی اوریجنلٹی
اور تخلیقی نوعیت ہی ختم ہو جاتی۔ کائنات کی تخلیق کسی مذاق کا بھی نتیجہ نہیں ہے
بلکہ وہ ایک حقیقت ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔"

اس کی زمانی حرکت سے بتدریج نباتی اصولوں پر تجربات ہو رہے ہیں۔
اقبال کے نزدیک ان تجربات کے تین درجے ہیں۔ مادی۔ حیاتی اور شعوری۔
مادے کی نوعیت کے بارے میں بحث کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں "یہ روز
ایک تجربے میں آنے والی حقیقت ہے کہ جب کوئی کام کیا جاتا ہے تو روح اور
جسم متحد ہو جاتے ہیں اور دونوں مل کر اس کام کو سرانجام دیتے ہیں۔ یہ تجربہ ثابت
کرتا ہے کہ روح اور جسم کے تعاون کی حدود قائم نہیں کی جا سکتیں اور یہ نہیں
بتایا جا سکتا کہ کام کا کتنا حصہ جسم نے کیا اور کتنا حصہ روح نے۔ اس سے یہ سوال
ہوتا ہے کہ دونوں کی اصل ایک ہی ہے۔" یعنی روح مادے سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ
مادہ روح کا ایک رُخ ہے۔ اپنے اس خیال کی تصدیق وہ جدید سائنس کے نظریۂ
اضافیت سے کرتے ہیں۔ جس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ "جسم یا مادہ
خلائے مطلق میں واقع کوئی جامد شے نہیں ہے بلکہ واقعات یا اعمال کا ایک نظام
ہے۔" تجربات کا وہ نظام جسے روح یا خودی کہا جاتا ہے وہ بھی واقعات کا ایک
نظام ہے۔ اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ روح اور جسم کی اصل ایک ہی ہے اور
باوجود اس کے کہ دونوں کا فرق قائم رہتا ہے وہ ایک دوسرے کے لئے تار و پود
کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ خود عملی چونکہ خودی کی خصوصیت ہے، لہٰذا ان اعمال
کی تکرار جاری رہتی ہے جن سے جسم بنتا ہے۔ ؎

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است
بجاں پوشیدہ رمزِ کائنات است
بدن حالی ز احوالِ حیات است
عروس معنی از صورت حنا بست
نمودِ خویش را پیرایہ ہا بست
حقیقت روئے خود را پردہ باف است
کہ او را لذتی در انکشاف است (گلشن راز جدید)

چنانچہ اقبال کے نزدیک جسم روح یا خودی کا جمع شدہ کردار یا عمل ہے اور اسے
روح یا خودی سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ تو شعور کا ایک مستقل عنصر ہے اور اسی
مستقل عنصر کے باعث وہ باہر سے پائیدار معلوم ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں "مادہ
اسفل درجہ کی خودی وحدتوں کا نظام ہے۔ جب ان خودی وحدتوں کے اجتماع
اور بین العملی میں ایک خاص قسم کا تعاون پیدا ہو جاتا ہے تو اس سے اعلیٰ درجہ کی
خودی پیدا ہو جاتی ہے۔ گویا یہ وہ منزل ہے جہاں پہنچ کر عالم رنگ و بو میں اپنی
رہنمائی خود کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔" (انگریزی لیکچرز ۱۰۵-۱۰۶)

زماں میں مکان کی حرکت سے پیدا ہونے والے دوسرے تجربے کا نام
زندگی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ چونکہ ذی حیات متعضویوں کا عمل اسبابی نہیں
مقصدی ہوتا ہے اس لئے زندگی کے ظہور کا مسئلہ نظریۂ علت و معلول کی
روشنی میں حل نہیں ہو سکتا۔ نظریۂ علت و معلول کا تعلق صرف خارجی اعمال

ست ہوتا ہے لیکن زندگی ایک داخلی عمل ہے۔ یہ مسئلہ تو لیسے نظریئے سے حل ہوسکتا ہے جس کا تعلق داخلی اعمال سے ہو۔ یہ صحیح ہے کہ ذی حیات عضویوں کے اعمال کے بعض پہلو ایسے بھی ہوتے ہیں جو فطرت کی غیر ذی حیات اشیاء میں بھی پائے جاتے ہیں۔ لیکن اساسی طور پر عضویہ کا کردار میراثی ہوتا ہے جس کی تسلی بخش تشریح نظریہ طبیعاتی جواہر سے نہیں کی جاسکتی۔ ذی حیات عضویہ کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ خود تکمیل اور خود بازیاب (SELF-REPRODUCING) ہوتا ہے۔ طبیعاتی اور کیمیائی میکانیت اس خصوصیت کی تشریح پیش کرنے سے قاصر ہے حقیقت یہ ہے کہ حیات ایک بے مثال غیر معمولی ظہور ہے اس کا تجزیہ نباتی اصولوں کی روشنی میں ہی ہوسکتا ہے" (لکچرز ص۱۴۴-۱۴۵)

حیات پر نفس بحر روانی   شعور و آگہی اور ا کرانی

چہ دریائے کہ ژرف و موجدار ست   ہزاراں کوہ و صحرا برکنار ست

بپرس از موج ہائے بے قرارش   کہ ہر موجش برون جست از کنارش

گذشت از بحر و صحرا راہی داد   نگہ را لذت کیف و کمی داد

ہراں چیزے کہ آید در حضورش   منور گردد از فیض شعورش

بخلوت مست و صحبت ناپذیر ست   ولے ہر شئے ز نورش مستنیر ست

نخستیں می نماید مستنیرش   کند آخر بہ آئینی اسیرش

خرد بند نقاب از رخ کشودش   ولیکن نطق عریاں تر نمودش

نگنجد اندریں دیر مکافات

جہان اور امقامی از مقامات

ارتقائے حیات کے سلسلہ میں وہ مولانا رومی کے مندرجہ ذیل اشعار پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں "کہ اس شاعر نے ارتقا کے جدید تصور کی کس قدر کامیابی سے پیشگوئی کی ہے"۔

آمدہ اول بہ اقلیم جماد   وز جمادی در نباتی اوفتاد

سالہا اندر نباتی عمر کرد   وز جمادی یاد ناورد از نبرد

وز جمادی چوں بہ حیواں اوفتاد   نامدش حال نباتی ہیچ یاد

جز ہماں میلی کہ دارد سوئے آں   خاصہ در وقت بہار و ضیمراں

باز از حیواں سوئے انسانیش   می کشد آں خالقے کہ دانیش

ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت   تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت

عقل ہائے اولینش یاد نیست   ہم ازیں عقلش تحول کردنیست

تا رہد ایں عقل پر حرص و طلب   صد ہزاراں عقل بیند بوالعجب

ارتقا کا مقصدی عمل جاسکتے اور اپنے آپ کو ماحول کے مطابق ڈھالنے کی صلاحیت رکھنے کی وجہ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ حیات طبیعی اور کیمیائی اعمال کا نتیجہ نہیں ہوسکتی بلکہ وہ زمان میں مکانی حرکت کا ایک تجربہ ہے اور اس کی اصل روحانی ہے۔ یاد رہے بات ہے کہ اپنے ارتقا کے طویل عرصے میں اس نے کیمیائی اور طبیعی اعمال کا مقررہ انداز تیار کرلیا ہے۔

"زندگی کے ارتقا کے راستے میں سب سے بڑی مزاحمت مادہ یعنی فطرت ہے لیکن فطرت چونکہ زندگی کے داخلی قوی کو پھلنے پھولنے کے ذرائع بہم پہنچاتی ہے اس لئے اس کو بری چیز تصور نہ کرنا چاہیئے۔ زندگی مختاری حاصل کرنے کی کوشش کا نام ہے جو اپنے راستے سے تمام مزاحمتوں کو دور کرکے پایۂ تکمیل کو پہنچتی ہے"۔

زمان میں مکان کی حرکت سے پیدا ہونے والے تیسرے تجربے کا نام شعور ہے۔ شعور کو زندگی کا ایک انحراف تصور کرنا چاہیئے۔ اس کا کام زندگی کے بڑھتے ہوئے کارواں کے لئے روشنی بہم پہنچانا ہے۔ شعور کشاکش کی ایک حالت ہے، خود یکسوئی SELF-CONCENTRATION کی ایک شکل ہے جس کے ذریعہ زندگی ان جملہ تعلقوں اور یادداشتوں کو الگ کردیتی ہے جن کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی حدود مقرر نہیں ہیں ضرورت کے لحاظ سے اس کا دائرۂ عمل کم و بیش ہوتا رہتا ہے۔ اسے بدن کے اعمال کا ایک ضمنی مظاہرہ تصور کرنا اس کی آزاد عملی حیثیت سے انکار کرنے کے مساوی ہوگا۔ اور اس کے آزاد عمل سے انکار کرنے کے یہ معنی ہونگے کہ علم کی بھی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ یہ تو ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ علم شعور ہی کے منظم اظہار کا دوسرا نام ہے۔ بقول اقبال "شعور زندگی کے ایک خالص روحانی اصول کی ایک قسم ہے وہ کوئی شے نہیں بلکہ ایک منظم اصول اور کردار کا ایک مخصوص طریقہ ہے"۔

زندگی کی اعلیٰ ترین تخلیق انسان ہے۔ جو ذی حیات اشیا میں افضل ترین درجہ رکھتا ہے جسمانی خواہ روحانی اعتبار سے وہ ایک خود مرکوز انفرادیت ہے۔ انسانی منزل پر پہنچ کر زندگی کا مرکز خودی یا شخصیت ہوجاتا ہے شخصیت کشاکش کی حالت کا نام ہے۔ اور اس کی بقا کا دارومدار اس حالت کو

برقرار رہنے پر ہے۔

اقبال کے خیال میں انسان کا اخلاقی اور مذہبی نصب العین نفیٔ خودی نہیں بلکہ اثبات خودی ہے۔ اس خیال کے ثبوت میں وہ اس طرح دلائل پیش کرتے ہیں کہ یہ جہانِ رنگ و بو، یہ زمین اور آسمان، یہ وادیاں اور پہاڑ، یہ روز و شب کا تسلسل اور موسموں کا تغیر و تبدل، یہ چاند اور سورج، یہ ستارے اور سیارے سب واہمہ ہیں، نظر کا دھوکا ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انسان اور اس کا علم محدود ہے، زمان و مکاں کا پابند ہے۔

زاں گفتن جہانِ رنگ و بو نیست — زمین و آسمان و کاخ و کو نیست
تواں گفتن ہمہ نیرنگِ ہوش است — فریب پردہ ہائے چشم و گوش است

لیکن ایک چیز تو یقینی واقعی ہے جس میں شک قطعی ناممکن ہے اور وہ خود میرا سوچنا اور شک کرنا ہے۔ یہ تو ایک متضادات ہوگی کہ جو چیز سوچ رہی ہے وہ سوچنے کی حالت میں موجود ہی نہ ہو۔ شک کرنے کے معنی سوچنے اور سوچنے کے معنی ہونے کے ہیں۔ میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں۔ اور کچھ ہو یا نہ ہو میری خودی، میری انا، میری ذات کا وجود تو قطعی ہے۔

اگر گوئی کہ "من" وہم و گمان ست
نمودش چو نمودِ این و آن ست
بگو با من کہ دارائے گماں کیست
یکی در خود نگر آں بے نشاں کیست
خودی داحق بداں باطل مپندار
خودی را کشت بے حاصل مپندار

اقبال کے خیال میں انسانی خودی وحدت کی پہلی اہم خصوصیت اس کی لازمی خلوت پسندی ہے۔ جو ہر خودی کی بے مثالیت کو نمایاں کرتی ہے۔ مثلاً جب میرے دل میں کسی چیز کی خواہش پیدا ہوتی ہے تو اس خواہش کا تعلق صرف میری ذات سے ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مجھے کوئی تکلیف ہوتی ہے تو باوجود ہر ممکن کوشش کے میری تکلیف کوئی مجھ سے نہیں لے سکتا ہے۔ میری خوشیاں، میری تکالیف، میری خواہشات صرف میری ہیں۔ میری ذاتی خودی کا مخصوص حصہ ہیں۔ میرے جذبات، میری محبت، میری نفرت، میرے فیصلے، میرے عزائم بلا شرکتِ غیر کلیتاً میرے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں "خود خدا بھی مجھے کسی بات کے محسوس کرنے، کوئی فیصلہ کرنے یا کسی چیز کو پسند یا ناپسند کرنے کے لئے مجبور نہیں کر سکتا"۔ اپنی داخلی کیفیات کے اسی بے مثال تعلق کو ہم لفظ "میں" یا انا سے تعبیر کرتے ہیں۔

خودی کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ دیگر خودیوں کے ساتھ ربط و ضبط پیدا کر لینے کی صلاحیت رکھنے کے باوجود وہ خود مرکوز ہوتی ہے۔ اس کی شخصیت کا ایک ذاتی دائرہ ہوتا ہے جس کے اندر کوئی اور خودی داخل نہیں ہو سکتی۔ گلشن راز جدید میں اس خیال کو پیش کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں۔

خودی اندر خودی گنجد محال است
خودی را عین خود بودن کمال است

درحقیقت خودی کی قطعیت کا دار و مدار ہی اس بات پر ہے کہ وہ اپنے وجود کو الگ تھلگ برقرار رکھے۔ ان کا بیان ہے "انسان کی خودی جس قدر کامل تر ہوگی۔ اسی قدر وہ قوتِ الٰہی کے وجود میں ٹھوس حیثیت کی مالک ہوگی۔ اور اپنے گرد و پیش کی چیزوں کے مقابلے میں اعلیٰ درجہ کی حیثیت رکھے گی"۔

خودی کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے وجود کو بحیثیت خودی برقرار رکھنے کی متمنی ہے۔ اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے وہ بازیابی کا طریقہ اختیار کرتی ہے۔ چونکہ وہ ایک زمانی عمل ہے اور موت کی تلوار اس کے سر پر ہمیشہ لٹکتی رہتی ہے۔ اور ہر وقت یہ خطرہ لاحق رہتا ہے کہ اس کا سلسلۂ حیات کسی وقت بھی منقطع ہو جائے وہ انفرادی بقاء کے بجائے اجتماعی بقا حاصل کرنے کا راستہ اختیار کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک "شجرِ ابدیت کا ممنوعہ پھل کھانے کے معنی جنسی شعور بیدار کرنے کے ہیں اور یہی جنسی شعور بازیابی کے ذریعہ موت کا مقابلہ کرتا ہے"۔ اسی خیال کو وہ بالِ جبریل کے ساقی نامہ میں اس طرح پیش کرتے ہیں۔

ہوا جب اسے سامنا موت کا
کٹھن تھا بڑا تھامنا موت کا

اتر کر جہانِ مکافات میں
رہی زندگی موت کی گھات میں
مذاقِ دوئی سے بنی زوج زوج
اٹھی دشت و کہسار سے فوج فوج
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے
اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے

گویا زندگی موت سے کہتی ہے: اگر تم زندوں کی ایک پود ختم کردوگی زمین دوسری پیدا کرلوں گی۔

خودی کی چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ وہ پابند مکان نہیں ہے۔ وہ اپنے آپ کو ایسی وحدت میں ظاہر کرتی ہے جس کو ہم ذہنی حالتیں کہتے ہیں۔ ذہنی حالتیں الگ الگ نہیں پائی جاتیں۔ بلکہ ایک دوسرے میں گھلی ملی رہتی ہیں۔ وہ ایک کثیر الاجزائی کل یعنی ذہنی کیفیات میں پائی جاتی ہیں۔ ان باہم متعلق حالتوں یا واقعوں کی وحدت ایک مخصوص نوعیت کی اور مطلقاً بے مثال وحدت ہوتی ہے جو مادی وحدت سے اساسی طور پر مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمارا ایک عقیدہ دوسرے عقیدہ کے کس طرف ہے۔ نہ کسی چیز کے دلکش ہونے یا غیر دلکش ہونے کا اندازہ اس کے قرب و بعد سے لگاتے ہیں۔ ہم جو تصور مکاں کے بارے میں قائم کرتے ہیں، وہ مکانی لحاظ سے مکان سے منسوب نہیں ہوتا۔ بلکہ خودی کا یہ وصف ہے کہ وہ کئی مکانی نظاموں کا تصور پیدا کرسکتی ہے۔ بیداری کی حالت اور خواب کی حالت کی مکانیت میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ حالتیں ایک دوسری میں مخل بھی نہیں ہوتیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خودی اس لحاظ سے پابند مکان نہیں ہے جس لحاظ سے جسم ہے۔ باوجود اس کے کہ ذہنی اور جسمانی دونوں قسم کے واقعات وقت میں نمودار ہوتے ہیں۔ خودی کے وقت کا پیمانہ جسمانی وقت کے پیمانے سے اساسی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ جسمانی واقعے کا امتداد واقعۂ حاضر کے طور پر پابند مکاں ہوتا ہے لیکن خودی کا امتداد داخلی ہوتا ہے جس میں ماضی حال اور مستقبل تینوں ملے رہتے ہیں۔

خودی زاندازہ ہائے ما فزون ست
خودی زاں کل کہ تو بینی فزون ست

ضمیر زندگانی جاودانی ست
بچشم ظاہرش بینی زمانی ست
خرد بہر ابد طرفی ندارد
نفس چوں سوزنِ ساعت شمارد
چو حسن دیگر شد ایں عالم دگر شد
سکون و سیر و کیف و کم دگر شد

اقبال کے خیال میں خودی کے دو رخ ہیں کارگذار اور قدر افزا۔ کارگذار خودی کا تعلق ہمارے روزمرہ کے معاملات سے ہے۔ اس خارجی نظام کی اشیاء سے ہے جو ہماری گذراں شعوری کیفیات کو متعین کرتا ہے۔ اور ان پر مکانی علیحدگی کی مہر لگا دیتا ہے۔ یہاں خودی کا دائرہ عمل خارجی ہوتا ہے۔ اور ایک کلیت کی حیثیت سے اپنی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے وہ اپنے آپ کو مخصوص اور متعدد حالتوں میں نمایاں کرتی ہے۔ اس حیثیت میں خودی کا دائرہ عمل اس زماں میں ہوتا ہے جسے کم و بیش کیا جاتا ہے۔ اس قسم کے زماں کو جو حقیقی زماں نہیں ہے۔ مکاں سے ممیز کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ یہ خودی وحدت فطرت کو الگ الگ حصوں میں بانٹ کر روزمرہ کی کارگذاری کا پروگرام مرتب کرتی ہے۔ اور اس طرح فطرت پر قابو پاکر اپنے وجود کو مستحکم کرتی ہے۔

شعوری تجربہ کا غائر جائزہ لینے سے خودی کا دوسرا رخ نظر آئیگا جسے اقبال قدر افزا کہتے ہیں۔ خودی کا یہ رخ روزمرہ کی مصروفیات کی وجہ سے دبا رہتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی گہری سوچ، بے ہوشی یا نیند کی حالت میں جب کارگذار خودی معطل ہوتی ہے اور ہم اپنے داخلی وجود میں جھانکتے ہیں تو ہمیں تجربہ کا یہ داخلی مرکز نظر آتا ہے جس کا عمل خارجی نہیں داخلی ہے۔ قدر افزا خودی کے وجود میں شعور کی مختلف حالتیں ایک دوسرے میں گھل مل جاتی ہیں۔ خودی کی کلیت میں کیفیات کا کارگذاری امتیاز مٹ جاتا ہے۔ اور کارگذار خودی کے برعکس اس کے اجزاء کی کثرت خالص کیفی ہو جاتی ہے۔ جس میں حرکت بھی ہوتی ہے اور تغیر بھی لیکن یہ تغیر و تحریک منقسم ہوتے ہیں۔ اور نوعیت کے لحاظ سے بالکل غیر شماری ہو جاتے ہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدر افزا خودی کا وقت ایک مسلسل ہنوز ہے۔

اقبال کے خیال میں انسانی خودی کے وجود میں امرِ الٰہی کا عنصر موجود ہے جس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنے اعمال میں مختار نہیں ہے لیکن اقبال کے نزدیک امرِ الٰہی کے معنی زمانِ مجرد کے ہیں جس میں آئندہ واقعات کے کھلے امکانات پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے اوقاتِ وقوع اور تفصیلات مقرر نہیں ہوتیں لہٰذا جہاں تک خودی کی استقبالی کارکردگی کے امکانات کا تعلق ہے وہ تعین نہیں کرتی لیکن ان امکانات میں سے کسی ایک امکان کو اپنی کارکردگی کے لئے منتخب کرنا اور اس پر عمل پیرا ہونا یہ خودی کے اختیار میں ہے۔ اور وہ اس سلسلے میں کلیتاً آزاد اور خود مختار ہے۔

اقبال کے نزدیک لافانیت خودی کا موروثی حق نہیں ہے البتہ اپنے عمل سے وہ لافانیت حاصل کر سکتی ہے۔ لیکچروں میں وہ کہتے ہیں۔

"لافانیت ہمارا موروثی حق نہیں ہے۔ انسان فقط امیدوار کہا جا سکتا ہے اور اس کو لافانیت اپنے عمل سے حاصل کرنی ہوگی۔ اگر خودی نے اپنے آپ کو اپنے عمل سے مستحکم اور آئندہ زندگی کے لئے منضبط کر لیا ہے۔ تو جسم کی تخریب کا اس پر اثر نہیں ہوتا۔ اور موت کا طوفان اس کی کشتی کو غرقاب نہیں کر سکتا"۔

اقبال کا عقیدہ ہے کہ موت انقطاعِ سلسلۂ حیات کا نام نہیں۔ بلکہ یہ تو استحکامِ خودی کا امتحان ہے۔ لیکچروں میں وہ کہتے ہیں۔ "زندگی خودی کو عمل کا موقع بہم پہونچاتی ہے۔ اور موت خودی کی امتزاجی عملیت کا امتحان لیتی ہے"۔ اگر موت کا جھٹکا خودی کا خاتمہ نہیں کر دیتا تو وہ خاکی جسم چھوڑنے کے بعد عالمِ برزخ میں پہونچکر حقیقت کے نئے پہلوؤں کا مشاہدہ کرتی ہے۔ اور اپنے آپ کو ان نئے حالات کے مطابق بنانے کی تیاری کرتی ہے۔ خودی کو اپنی جد و جہد اس وقت تک جاری رکھنی ہوگی۔ جب تک وہ اپنی رستخیز حاصل نہیں کر لیتی۔ رستخیز کوئی خارجی عمل نہیں وہ تو خودی کا زندگی کے اعمال کا جائزہ ہے۔ رستخیز انفرادی ہو یا اجتماعی اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہوگی کہ خودی اپنے سابقہ حاصلات اور آئندہ امکانات کا جائزہ لے۔ "آزادی خودی کا ہر عمل ایک نئی صورتِ حال پیدا کر کے تخلیقی انکشاف کے نئے امکانات پیدا کرتا رہے گا"۔

جسدِ خاکی چھوڑنے کے بعد خودی کی جسمانی ساخت کیا ہوگی؟ اس کا جواب دیتے ہوئے اقبال کہتے ہیں: "اس کائنات کی فطرت ایسی ہے کہ انسانی جسم کی تباہی کے بعد خودی کے لئے کوئی جامہ مہیا کر دے جس کی وساطت سے وہ اپنی کارکردگی کا سلسلہ جاری رکھ سکے البتہ یہ بتانا مشکل ہے کہ اس جامہ کی نوعیت اور ہیئت کیا ہوگی۔ بہرنوع انسان کی گذشتہ تاریخ اور ارتقاءِ حیات کی مختلف منزلوں کو دیکھتے ہوئے یہ بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے کہ جسم کی تباہی کے بعد خودی کا تخلیقی عمل بھی ختم ہوجائے"۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ خودی دوبارہ اس دنیا میں نہیں آئے گی۔

کیا محدود خودی اور انتہائی خودی ایک دوسرے سے قطعاً الگ تھلگ رہ سکتی ہیں۔ کیا محدود خودی انتہائی خودی کے روبرو اپنی شخصیت کو برقرار رکھ سکتی ہے؟ اقبال کے خیال میں یہ سوالات لامحدود کے غلط تصور سے پیدا ہوتے ہیں۔ لامحدودیت کے معنی لامحدود وسعت نہیں۔ ایسی لامحدودیت کا تصور تمام محدود حد بندیوں کو سہارے کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتا۔ انتہائی خودی کی لامحدودیت خارجی نہیں داخلی ہے۔ اس کا دارومدار مکانی وسعت پر نہیں، تخلیقی امکانات پر ہے نیز محدود خودی خارجی چیز نہیں بلکہ داخلی قوت کا نام ہے۔ جب ہم اس لحاظ سے سوچتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ محدود خودی اگرچہ جداگانہ نہیں ہے پھر بھی ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ خارجی وسعت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ زمانی مکانی نظام میں جذب نظر آئے گی۔ داخلی وسعت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ اس شے کی مد مقابل محسوس ہوگی جس پر اس کی حیات و بقا کا دارومدار ہے۔ گویا وہ اس سے الگ بھی ہے اور گہرا تعلق بھی رکھتی ہے۔

اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمے کے سلسلے میں اقبال نے ڈاکٹر نکلسن کو جو خط لکھا تھا اس میں کہتے ہیں "جو خدا سے قریب ترین نقطہ پر پہونچ جاتا ہے وہی مکمل ترین شخص ہے۔ وہ بالآخر خدا کی ذات میں جذب نہیں ہو جاتا بلکہ تسخیرِ کائنات کے ذریعے خدا کو بھی اپنی خودی میں جذب کر لیتا ہے"۔

گلشنِ رازِ جدید میں کہتے ہیں ؎

به بحرش گم شدن انجامِ ما نیست
اگر او را تو در گیری فنا نیست

اقبال کے خیال میں انسانی خودی لامحدودیت کے لحاظ سے تخلیقیت

حیاتی وحدت ابھی نامکمل ہے۔ یہ ضرور ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ مرکوز، موثر، متناسب اور یکتا وحدت بننے کی متمنی ہے۔ اسے کامل وحدت بننے کے لئے ابھی بہت سے مرحلوں سے گزرنا ہوگا۔ اپنی زندگی کی موجودہ منزل پر بھی اس کے لئے مشکل ہے کہ وہ کشاکش کی حالت کو مستقل طور پر اور بغیر سستائے برقرار رکھ سکے۔ موجودہ شکل میں تو خفیف سے خفیف اشتعال بھی اس کی وحدت کو توڑ کر اس کی قوت انتظامیہ کو زائل کر سکتا ہے۔

اقبال کے خیال میں انسانی خودی کو اس وجہ سے حقیر نہ سمجھنا چاہیئے کہ اس کی تخلیق اسفل درجے کی خودی سے ہوئی ہے۔ وہ کہتے ہیں "کسی چیز کی اہمیت کا اندازہ اس کی اصل سے نہیں لگانا چاہیئے اس کا دارومدار درحقیقت چیز کی ذاتی صلاحیت، اہمیت اور رسائی پر ہوتا ہے"

انسان جو ذی حیات اشیاء میں افضل ترین درجہ رکھتا ہے اپنے آپ کو مخالف ماحول میں پاتا ہے جہاں مزاحم قوتیں اسے چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں۔ جب گرد و پیش کے حالات ناسازگار ہوتے ہیں تو وہ ان کو اپنی ضروریات اور خواہشات کے مطابق بدلنے کی کوشش کرتا ہے۔ جب وہ اس پر حملہ آور ہوتی ہیں تو وہ اپنے اندر سمٹ کر خوشی اور امید کے داخلی ذرائع پیدا کر لیتا ہے۔ باوجود اس کے کہ وہ کمزور ہے اور اس کا کام مشکل، اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کائنات کی کوئی چیز اس سے زیادہ دلکش، طاقتور اور حوصلہ افزا نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ اس کی کارکردگی کی ابتداء ہے لیکن "اس کائنات کے وجود میں ایک مستقل عنصر بننا اس کا حصہ ہے۔ وہ اپنی اصلیت کے لحاظ سے ایک تخلیقی عمل ہے، ایک ترقی پذیر جذبہ جو اپنے سفر میں یکے بعد دیگرے منزلیں طے کرتا رہا ہے" (انگریزی لکچر ص۱۲) یہ انسان ہی کا حصہ ہے کہ وہ گرد و پیش کی کائنات کی خواہشات میں شریک ہو کبھی اپنے آپ کو قوائے فطرت کے مطابق بدلتے ہوئے اور کبھی فطری قوتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے لئے استعمال کرتے ہوئے اپنی اور اس کائنات کی تقدیر بنائے۔ اس ترقی پذیر تعمیری عمل میں خود خدا انسان کا شریک کار ہو جاتا ہے بشرطیکہ وہ پہل کرے۔ اگر وہ پہل نہیں کرتا، اگر وہ اپنی داخلی دولت کو بڑھانے کی صورت حال پیدا نہیں کرتا، ——— اگر وہ زندگی کے رواں دواں دھارے کی رفتار محسوس نہیں کرتا تو اس کی خودی مضمحل ہونی شروع ہو جاتی ہے اور وہ بے جان مادہ بن کر رہ جاتا ہے۔

زندگی کے رواں دواں دھارے کی رفتار محسوس کرنے، ہر لحظہ بدلتے ہوئے حالات کو سمجھنے اور ان سے پیدا ہونے والی مزاحمت پر قابو پانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ انسان اپنے گرد و پیش کی دنیا سے تعلقات پیدا کرے۔ اقبال کے خیال میں یہ تعلقات علم کے ذریعے پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ علم تین ذریعوں سے حاصل ہوتا ہے۔ مشاہدہ، فکر اور وجدان۔

مشاہدے کی تلقین کرتے ہوئے گلشن راز جدید میں کہتے ہیں ؎

جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما
ز ما آزاد و ہم وابستۂ ما
دلِ ما را بآں پوشیدہ راہی ست
کہ ہر موجود ممنونِ نگاہی ست
گر او را کس نہ بیند زار گردد
اگر بینیم کہسارے گردد
حدیثِ ناظر و منظور رازی ست
دلِ ہر ذرہ در عرضِ نیازی ست
تو ہم از صحبتش یاری طلب کن
نگہ را از خمِ پیچش ادب کن
بیاری ہائے او ز خود خبر گیر
تو جبریلِ امینی بال و پر گیر
بہ بیداری کُش چشمِ خرد را
کہ دریابی تماشائے احد را

مشاہدہ پر زور دیتے ہوئے اقبال کہتے ہیں "ایشیا بلکہ تمام قدیم دنیا کی تہذیب محض اس لئے زوال پذیر ہوئی کہ اس نے خارجی دنیا کو نظر انداز کیا اور حقیقت کو محض داخلی طور پر سمجھنے کی کوشش کی

اس طریقے سے نظریئے تو پیدا ہو گئے لیکن اقتدار حاصل نہ ہو سکا اور محض نظریات کی بنیادوں پر پائیدار معاشرے نہیں وجود میں آ سکتے۔

فکر کا ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں یہ کہنا درست نہیں کہ چونکہ فکر کی رسائی محدود ہے اس لئے وہ لامحدود کو نہیں سمجھ سکتا۔ فکر اپنی عمیق حالت میں اس لامتناہی کل تک پہنچنے کی صلاحیت رکھتا ہے جس کی خود کی حرکت میں مختلف متناہی تصورات محض لمحات کی حیثیت رکھتے ہیں، لہٰذا فکر اپنی اصلی نوعیت کے لحاظ سے جامد نہیں حرکی ہے اور بتدریج اپنی داخلی لامحدودیت کو زماں میں ظاہر کرتا رہتا ہے۔ وہ ایک حرکی خود اظہار کل ہے جو ہم کو متعین شکلوں کا سلسلہ معلوم ہوتا ہے فکر کائنات کی زندگی میں تدریجی شرکت سے اپنی محدودیت کی حدود کو توڑ کر داخلی لامحدودیت حاصل کر لیتا ہے۔ اسے بے معنی تصور کرنا درست نہیں کیونکہ وہ اپنے طور پر متناہی کو لامتناہی کی خبر دیتا ہے۔" ([illegible])

وجدان کے بارے میں کہتے ہیں کہ ہمارا قلب ایک قسم کی داخلی بینائی ہے جو ہم کو حقیقت کے ایسے پہلوؤں کا مشاہدہ کراتی ہے جو مشاہدہ اور فکر کے دائرے میں نہیں آ سکتے۔ یہ بینائی کوئی پُراسرار حس نہیں ہے بلکہ حقیقت کو سمجھنے کا ایک طریقہ ہے جس میں ظاہری حواس کو استعمال نہیں کیا جاتا۔ گو اس تجربے کا منطقی لحاظ سے تجزیہ ممکن نہیں تاہم علم کے ایک ذریعے کے لحاظ سے اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ فکر اور وجدان متضاد اور مخالف تجربات نہیں ہیں۔ زبورِ عجم میں کہتے ہیں ؎

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نگہ بیگانہ نیست

ان کے خیال میں ان دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور وہ ایک دوسرے کا تکملہ کرتے ہیں۔ ایک حقیقت کو ٹکڑوں میں تقسیم کر کے اس کا جائزہ لیتا ہے، دوسرا اس کا کلیتہً نظارہ کرتا ہے۔ ایک کی نظر حقیقت کے خارجی پہلو پر ہوتی ہے دوسرے کی داخلی پہلو پر۔ دونوں کو باہمی احیا کے لئے ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔

انسانی خودی اسی علم کے ذریعہ حقیقت کو سمجھنے اور اپنے آپ کو حالات کے مطابق بنانے کی سعی کرتی ہے اور اسی ہتھیار سے حقیقت کے خارجی اور داخلی پہلوؤں پر فتح حاصل کرتی ہے۔

اقبال کے فلسفۂ خودی کی اس تشریح سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ زندگی کا واحد مقصد خودی کا استحکام و ارتقا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ خودی کے استحکام کے لوازمات کیا ہیں اور وہ کونسی باتیں ہیں جو خودی کو کمزور کر کے اس کے انہدام کا باعث ہوتی ہیں۔ اقبال نے اقدار کا معیار بھی متعین کر دیا ہے جس سے اعمال و افعال کی اچھائی برائی پہچانی جا سکے۔ ہر وہ عمل جو خودی کو چمکائے، ابھارے مستحکم کرے حسن ہے، صواب ہے، عبادت ہے۔ ہر وہ عمل جو خودی کو مضمحل کرے، کمزور کرے، مٹائے برا ہے، گناہ ہے۔

اقبال اور سیریلزم

رفیق خاور

ر : نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ۔ تو پھر ہے کیا؟
بہت سوچ چکا رہا ہوں لیکن کچھ سمجھ میں نہیں آیا۔ شاید
آپ اس عقدے کو سلجھا سکیں۔

ر۔خ : یہ مسئلہ ہے ہی ایسا۔ فلسفہ جو ہوا۔ سُنا نہیں۔ فلسفی را معزولید
چوں شہاں۔

ر : میں کیا جانوں۔ میں تو صرف ٹیڑھی میڑھی لکیریں کھینچنا جانتا ہوں۔
فلسفہ کی ٹیڑھی میڑھی باتیں آپ لوگ جانیں۔

ر۔خ : مانا، لیکن اس عقدہ کو سلجھانے کے لئے تو خدا جانے کیا کیا تُکّیں
کرنی پڑیں۔

ر : مجھے یاد آیا۔ آپ اس سلسلہ میں اکثر ایک نظریہ کا ذکر کیا کرتے
ہیں۔ کوئی عجب سا نام ہے۔

ر۔خ : ہاں ہاں سیریلزم یعنی تواتریت

ر : چلیئے بسم اللہ اسی سے ہو جائے۔

ر۔خ : ٹھیک کہا۔ اس سے بات آسان بھی ہو جائے گی اور دلچسپ بھی۔

ر : خدا بخشے علامہ اقبالؒ کو۔ ہمارے لئے کیا بھول بھلیاں پیدا
کر گئے ہیں۔ یہ فلسفی بھی کیا بلا ہوتے ہیں۔

ر۔خ : سیریلزم کا نظریہ کسی فلسفی نے پیش نہیں کیا۔ اس کا سہرا ایک
سائنسداں، ڈبلیو جے ڈن کے سر ہے۔

ر : پھر تو اچھا ہے۔ فلسفیوں سے تو بچے۔ یہ لوگ تو آسمان کی باتیں
کرتے ہیں۔ سائنسدانوں کے پاؤں پھر بھی زمین پر ہوتے ہیں۔
یہ حضرت ڈن، انہوں نے یہ نظریہ کب پیش کیا؟

ر۔خ : یہی کوئی پینتیس چھتیس برس پہلے۔

ر : ارے! تب تو یہ بہت ہی جدید یعنی نیا نظریہ ہے۔

ر۔خ نیا بھی اور اچھوتا بھی۔ تم اسے سن کر چکراؤ گے تو نہیں۔ جیسا
زمان و مکان سے چکراتے ہو۔

ر : اچھا تو بارے سیریلزم کا کچھ بیاں ہو جائے۔

ر۔خ : بہت مغز پاشی کرنی پڑے گی اس کے لئے۔ ہو بھی تو تم زرے۔
خیر سنو۔ فرض کرو تم ایک خواب دیکھتے ہو۔

ر : وہ تو میں روز دیکھتا ہوں۔

ر۔خ : بعض خدا کے بندے نہیں بھی دیکھتے۔ مگر یہ خواب عام خوابوں
کی طرح نہیں۔ ایسا خواب جس میں کوئی ہونے والی بات دکھائی
دے۔ دو، تین، چار، بیس دن بعد کوئی آئندہ واقعہ جب
بھی ہو۔ برسوں بعد کا واقعہ بھی۔

ر : یہ تو پیش بینی ہوئی۔ میں سمجھا تھا آپ فرائیڈ کی خوش بینی یعنی
(WISHFUL THINKING) جیسی بات کا ذکر کرنے والے
ہیں۔ آج کل جسے دیکھو اس ہی پر ادھار کھائے بیٹھا ہے فیشن
جو ٹھہرا۔

ر۔خ : یہ نفسیات کی کوئی ٹک نہیں جس نے تو سائنسدان کا
ذکر کیا تھا۔ اور خواب کا! تو فرض کرو تمہیں روز ایسا کوئی نہ کوئی
خواب دکھائی دینے لگے۔ مثلاً یہ کہ تمہارے یہاں فلاں روز فلاں وقت
فرزند تولد ہونے والا ہے یا تم، زہے قسمت! وزیر بننے والے ہو۔
تو پھر تم کیا کہو گے؟

س : کیا کہوں گا۔ یہی کہ میں ولی ہوں یا غیب داں، اور کیا مگر ایاز قدر خود بشناس۔ رہوں گا تو کارٹونسٹ ہی۔ ابوالحسن کی طرح چاہے لاکھ خلیفہ بن جاؤں، بس جی بس معلوم شد ذات شما با فندگی۔

س۔خ : یہ تو خدا کی دین ہے جسے بھی جو کچھ بنا دے لیکن اگر یہ مکاشفات وقتاً فوقتاً ہوتے ہی رہیں۔ اور سو فیصد درست تو پھر تم کیا کے معنی حط نہیں۔ یہ ہے کسی چیز کو جانچنے کا قرینہ۔ خلائی زمان حقیقی نہیں۔ یہ تو بُعد ہے۔ جو چیز اس کو ناپتی ہے وہ ہے اصل زمان۔ اس زمان کو ناپنے کے لئے اور زمان درکار ہے۔ اور علیٰ ہذا۔ وقت کے پیچھے وقت، اور وقت اس مکان نما بُعد پر حرکت کرنے والی چیز سیار فیلڈ بلکہ ناظر ہے۔

س : ناظر؟

س۔خ: علامہ اقبالؒ نے کہا ہے کہ نظریۂ اضافیت کا بہت بڑا اشکال زمان کو غیر حقیقی قرار دینا ہے۔ اس سے مستقبل پہلے ہی متعین ہو جاتا ہے۔ اس طرح زمان تخلیقی نہیں رہتا۔ یہ برگساں کا دورانِ خالص نہیں۔ متواتر زمان کانٹ کی مشروحہ علیت کی روح رواں ہے۔ زمان چوتھی بُعد بن کر زمان ہی نہیں رہتا۔

س : تو پھر اقبال کس زمان کے قائل ہیں؟

س۔خ: تخلیقی زمان۔ خارجی زمان خودی کے عملی کارگزار پہلو سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں خودی کی صلاحیتیں نمود پاتی ہیں۔ حقیقی زمان وجدانی ہے یعنی خودی بالقوۃ۔ یہ زمان تمام ترکیف ہے اور اس کا انکشاف آناتی زمان میں ہوتا ہے۔ برگساں کے نزدیک دورانِ ظاہری الحاقی ہے۔ "دوران خالص" کے لمحات ایک دوسرے سے منفصل نہیں، متصل بلکہ ایک دوسرے پر منطبق ہیں۔ وہ دوران محض کو زمان تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے "منطبق زمان" پر متواتر زمان ہی کا گمان گزرتا ہے۔ چھولاً بے شمار ابعاد پیش کرنے کی یہ روش۔ جیسی کہ ہنود نے کال کے سلسلہ میں اختیار کی تھی صحیح نہیں تا وقتیکہ شواہد اس کے موید نہ ہوں۔ برگساں کے نظریئے میں خلائے محض سے مسلسل تخلیق کا دعویٰ قطعاً زائد ہے۔ تقصیرِ توجیہات کا سائنسی اصول اس کے برخلاف ہے کہ کوئی توجیہہ شواہد سے فاضل ہو۔ برگساں کے نظریئے میں موجودات کے متعلق یہ تفصیل غیر ضروری ہے کہ وہ مسلسل تخلیق سے اضافہ پذیر ہیں۔

س : تو اس سے کیا نتیجہ مترتب ہوتا ہے؟

س۔خ: اگر یہ زمان برائے نام زمان ہے تو اس سے لازماً یہ نتیجہ مترتب ہوگا کہ ہر چیز آنی جانی اور فنا پذیر ہے۔ مگر حقیقی زمان میں ایسا نہیں۔ اس میں ہر چیز کا کم از کم وہ حصہ قطعی طور پر برقرار رہے گا جو اپنا وجود قائم کر چکی ہے۔ ایک نئی طرح کی بقائے دوام۔ زمان پسِ زمان پسِ زمان کا لازمی نتیجہ ہے ناظر پسِ ناظر پسِ ناظر۔ عالم پسِ عالم پسِ عالم۔ اضافیت کا معروضِ خط دراصل ناظر بذاتِ خود ہے۔ طول رُدیہ یعنی اُس کا آئندہ حصہ۔ لہٰذا نئے نئے زمانوں اور عالموں کے ساتھ ناظر بھی مراتبِ آخری تا آنکہ ناظر کبریٰ تک پہنچ جائے گا۔ وہی جسے اقبال خودیٔ کبریٰ یعنی حق تعالیٰ کہتے ہیں۔ ناظرِ اولیٰ چوتھی بُعد کی راہ پر اس لئے حرکت کرتا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کے عالم سے جو سائنس میں (ACTION) کہلاتا ہے، کوانٹم نظریہ کی رو سے توانائی حاصل کرے۔ اور اس کی بدولت دماغ، ناظر کو محسوسات فراہم کرے۔ عالم خواب میں ناظر کی توجہ منتشر ہو جاتی ہے اور چوتھی بُعد پر آگے پیچھے ڈانواں ڈول۔ اس طرح ہمیں چوتھی بعد کا مکمل منظر دکھائی دینے لگتا ہے۔ اس ہی کو خواب کہتے ہیں۔

س : تو کیا بقول اقبال اس خط، اس بے جان مکان سے جبر نہیں پیدا ہوگا؟

س۔خ: ڈن نے تو اس خط کو وجود بالذات ہی ثابت کر دیا۔ بے شک یہ

خط یعنی وجود پہلے ہی مقرر ہے، مگر ہم جب چاہیں اس راہ یا مستقبل کو بدل سکتے ہیں جتنی ریتی بٹ چکی، بٹ چکی۔ اس کا اگلا تانا بانا اور اس کی نوعیت بدلی جا سکتی ہے۔

س : وہ کیسے ؟

س۔خ: ناکارگی (ENTROPY) کے ذریعہ۔ عالم میں جدید سائنس کے مطابق انتشار کا سلسلہ جاری ہے۔ انسان تو کیا معمولی حیوان بھی ناکارگی کے ذریعہ اپنی 'عاقبت' یعنی مستقبل بدل سکتے ہیں۔ ویسے ہمارا مستقبل مقرر ہے۔ یہ تو ہوا جبر۔ لیکن اگر ناظر اپنے اختیارِ تمیزی کے ساتھ مداخلت کرے تو آئندہ سلسلہ بدل جائے گا۔ اور پھر وہی مرتب و مقرر صورت پیدا ہو جائے گی۔ یہاں ڈن اور اقبال کے نتائجِ فکر ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اقبال کی رائے میں مومن کا مقام جبر و اختیار کے درمیان ہے۔

س : آپ نے ابھی اور زمانوں اور عالموں کا ذکر کیا تھا۔ کہو گے ؟

س : پیری مریدی کا سلسلہ تو خیر طے ہی ہے۔ مگر یوں مجھے اپنے کشف کا پورا یقین ہو جائے گا۔

س۔خ: کشف تو کوئی ایسی اچنبھے کی بات نہیں۔ علما کی رائے میں کشف تو چھوٹے چھوٹے حیوانات مثلاً چیونٹی پر بھی ہوتا ہے۔ مگر سوال یہ ہے ایسے واقعات سے ہم کس نتیجے پر پہنچیں گے۔ قصہ یوں ہے کہ یہ صاحب ڈن، انہیں آئے دن ایسے ہی خواب دکھائی دینے لگے۔

س : یہ کیسے ممکن ہے، کشف تو صرف اہلِ طریقت سے مخصوص ہے۔

س۔خ: واللہ اعلم بالصواب۔ مگر یہ سائنسداں بھی تو غیب دانوں سے کچھ کم نہیں۔ ہوتے ہوتے ان صاحب کے خوابوں کی تعداد کہیں کی کہیں پہنچ گئی۔ وہ سائنسداں تھے اور اپنے غیب داں ہونے کے منکر۔ اس لئے اس نتیجے پر پہنچے کہ یا تو وہ ابنارمل ہیں یا اور کوئی بات ہے۔ چنانچہ انہوں نے تحقیق و تجربہ شروع کر دیا۔ اور جاگتے میں بھی خواب دیکھنے لگے۔ خواب بیداری۔ اور وہ بھی بے خطا۔ مثلاً یہ کہ بیٹھے بیٹھے، ادن بعد چھپنے والا اخبار اُن کے سامنے آجاتا۔ کتاب کا سرورق دیکھنے پر اس کے بعض حصے کشف ہو جاتے۔ یا کئی دن بعد ہونے والا حادثہ نظر آجاتا۔ نظریۂ اضافیت کی طرح نہیں کہ مستقبل قریب کا واقعہ ہی دکھائی دے۔ اگر ہمارے یہاں ایسا کوئی شخص ہو تو مجھے اندیشہ ہے وہ تمہارے کارٹون چھپنے سے پہلے ہی چرا لے۔ اور نہ داد نہ فریاد!

س : اور شعر دزدوں کی طرح کارٹون چور بھی پیدا ہو جائیں۔

س۔خ: ہاں، تو وہ سوچنے لگا نہ میں ولی، قطب نہ دانائے غیب، بات کیا ہے۔ اس نے اپنے ساتھ اوروں کو بھی ملا لیا اور وہ بھی رفتہ رفتہ ایسے ہی خواب بیداری دیکھنے لگے۔ سوال تھا اگر ہم سب تھوڑا بہت ایسا کر سکتے ہیں یا ایک ہی واقعہ پہلے ہی دیکھ سکتے ہیں تو اس سے کیا نتیجہ نکلتا ہے۔

س : یہی کہ ہو نہ ہو یہ واقعات کہیں نہ کہیں پہلے ہی موجود ہیں۔ زمان میں، مکان میں۔

س۔خ: یہ رہی۔ اور جو گردوپیش کے حالیہ واقعات وہ بھانپ لیتے تھے، وہ بھی تو کہیں نہ کہیں موجود ہوں گے۔

س : خاصی اچنبھے کی بات۔ مگر لگتا یہی ہے ریں جس قرینے سے مکان میں ہیں ویسے ہی زمان میں بھی ہیں۔ ٹھہریے، زمان بھی کہیں بُعد تو نہیں!

س۔خ: فرق صرف یہ ہے کہ یہ تین بعدیں سامنے ہیں، اس لئے سب کو دکھائی دیتی ہیں۔ چوتھی بعد نظروں سے اوجھل ہے اور ہم اس کو ایک دم نہیں بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے دیکھ سکتے ہیں۔ جیسے یہ واقعات ہوں۔

س : تو وقت بھی درحقیقت مکان ٹھہرا۔

م۔ خ: حوادث کبھی واقع نہیں ہوتے۔ وہ تو پہلے ہی سے موجود ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ مکان کی طرح زمان بھی خالی نہیں۔ زمان خود مکان ہے اور اس میں سورج چاند تارے انسان، حیوان، چرند، پرند سبھی اپنی اپنی جگہ طول رویہ دراز ہیں۔ جب ہم ان کی طرف اعتنا کرتے ہیں تو وہ چیزیں بن جاتے ہیں جنہیں ہم واقعہ کہتے ہیں۔ تو بات یہ ہوئی کہ سلسلۂ اشیا یا واقعات جسے ہم مجموعاً کائنات کہتے ہیں چار بعدوں کا ایک لامتناہی سلسلہ ہے۔ یہ تینوں آپس میں مدغم ہیں بغیر منفک طور پر وابستہ۔

م: ہاں ہاں جبھی تو آئن سٹائن 'مکان۔ زمان' کہتا ہے۔

م۔ خ: فرض کرو ہم محض مکان پر ہی غور کریں۔ بھلا بغیر وقت کے وہ موجود ہی کیسے ہو سکتا ہے اگر میں یہ کہوں تم ایک لمبا سا کیڑا ہو تو تم کیا کہو گے؟ گھبراؤ نہیں۔ آئن سٹائن اور اس کے ہم خیالوں کے نزدیک تم ایسے ہی ہو۔ اس نظریہ کے مطابق ہم سب عالمی خط ہیں۔ ہر چیز عالمی خط۔ اور ہم اس پر چلنے والے سیار فیلڈ ہیں۔ ویسے آئن سٹائن نے تو ہر چیز کا عرف 'کینت زمان مکان' کر دی ہے۔ اس کے مطابق تمام حوالے یا سانچے (FRAMES) لازماً اضافی قرار پائے۔ اسپر منکوفسکی نے مطلق کی نشان دہی چار ابعادی عالم میں کی۔ چوتھی بُعد بھی مکانی۔ سڈنی ایلبرٹ، ہنٹن اور ایچ۔ جی۔ ویلز نے اپنے طور پر اس بُعد کا تذکرہ کیا تھا۔ اس چہار گانہ ہیئت کے بغیر کسی اور انداز سے کوائف عالم کا تصور ہی دشوار ہے۔ ڈن کے نزدیک بُعد

م۔ خ: اقبال اور برونگ نے بھی ان کا ذکر کیا ہے۔ مگر ان کی نوعیت واضح نہیں۔ ڈن نے تو سائنسی طور پر دونوں کے لامتناہی سلسلے آشکار کئے ہیں کسی بھی سلسلے کی طرح سلسلے کی پہلی کڑی نسبتہً ناقص ہے۔ فنا کا دخل صرف اس میں ہے کیونکہ اس کا تعلق غیر حقیقی زمان سے ہے۔ حقیقی زمان میں کوئی چیز فنا نہیں ہوتی۔ ناظر اول۔ ہم تم۔ غیر حقیقی زمان میں مرنے کے بعد حقیقی زمان میں زندہ رہتے ہیں گو ہماری حیات کی جولانگاہ بدل جاتی ہے۔ اس حیات بعد الممات میں حیاتِ طبعی کا تجربہ برقرار رہتا ہے۔ اور ہماری صلاحیت یا مشق و تجربہ کے مطابق اس کو برتنے کے امکانات وسیع تر ہو جاتے ہیں۔ اقبال بھی کچھ اور رنگ میں یہی کہتے ہیں۔ وہ بھی برزخ کے قائل ہیں۔

م: صلاحیت یا مشق و تجربہ کیوں؟

م۔ خ: اس لئے کہ ہم جیتے جی بُعدِ رابع کو کاملاً پیشِ نظر نہیں رکھتے یا رکھ سکتے۔ نفس 'خودی' ناظر خام سوار کی طرح ایک ہی نقطہ پر توجہ مرکوز کرنے کا عادی ہوتا ہے۔ اس لئے اگر بالکل سامنے کی جگہ دکھائی نہ دے یا اس کا عناں پر ہاتھ نہ رہے تو وہ گھبرا اٹھتا ہے اور چوتھی بُعد کے وسیع نامانوس ماحول پر گرفت پانے میں دشواری محسوس کرتا ہے۔ ارضی زندگی میں صرف عالمِ خواب ہی میں وہ تھوڑا سا وقت چوتھی بعد اور اس سے متعلق فضا میں گزارتا ہے۔ اگر ہم پہلے ہی اس سے مانوس ہو جائیں تو آئندہ ہماری کامیابی کا زیادہ امکان ہو سکتا ہے۔ اگر دورانِ سفر میں سلسلۂ سفر ختم ہو جائے تو ناظر کو کیا امر مانع ہے کہ وہ اپنی توجہ عالمِ دیگر پر مرکوز کر دے جو بُعدِ رابع پر مشتمل ہے؟ پیدائش اور وفات ہرگز حوادث نہیں، یہ تو احوال ہیں احوال۔

م: اچھا اگر بعدِ رابع کا ناظر اتنا استاد ہے تو بعد کے ناظر کیسے ہوں گے؟

م۔ خ: تو سیر میں سوا سیر۔ عالمِ کبریا کا ناظر۔ باری تعالیٰ کہیں زیادہ وسیع تجربہ اور صلاحیت کا حامل ہے۔ بہر حال اگر ادنیٰ ناظر بھی اپنی توجہ چوتھی بُعد کے بالمقابل نقطہ کی بجائے پورے خط پر مرکوز کر دیں تو کتنا فرق پیدا ہوگا۔ پھر باری تعالیٰ جونہی ہم 'خودی' سے ہٹے اس کے قریب ہوئے ہم اسے ڈھونڈیں نہ ڈھونڈیں وہ ہمیں ضرور ڈھونڈ

۱۹۱۵

یہی اقبال کی بات: "ما از خدائے گم شدہ ایم او بہ جستجو است"

م: ہوں!

م-خ: باری تعالیٰ ویسی ہی ذات کبریائی ہے جیسے کہ عارفین مشاہدہ کرتے رہے ہیں۔ خود اسے استخلاص کی صورت۔ ڈن ہی کے الفاظ میں "اللہ رحیم و کریم ہے۔ ہمارا رب، جو یہ نہیں چاہتا کہ اس کے ننھے ننھے بچے فنا ہو جائیں۔ اور وہ سراپا محبت ہے"

م: بعینہٖ ہمارا تصور!

م-خ: اور الفاظ میں۔ ابتدا میں اس کا اندازِ تصور اقبال کے اندازِ تصور سے انحراف معلوم ہوتا تھا لیکن بعد میں ایک عجیب ہم آہنگی پیدا ہو گئی ہے مثلاً تو اتریت انسان میں ایک خاصی معقول روح، نفس، خودی کی نشاندہی کرتی ہے۔ جو غیر فانی ہے۔ اس سے ارتقا، دکھ درد، پیدائش، موت، خواب سب پر روشنی پڑتی ہے۔ اس سے ایک مافوق ناظر کا انکشاف ہوتا ہے جو تمام باشعور ناؤں، ارادہ اور اختیار کا سرچشمہ اور منتہا ہے اس اکائی زہ حیات پر محیط جو تمام ذی روح مظاہر کا جامع ہے۔ اور جس کا شعور و بصیرت ہم انسانوں سے بدرجہا فائق ہے۔ ہم اسی میں شامل ہیں اور اسی میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ اس میں آئندہ جذب ہونے کی ضرورت نہیں کیونکہ ہم آگے ہی اس میں جذب ہیں۔ اس سے مکاشفہ، پیش بینی، تکلم روحانی، انفس و آفاق، اختیار اور خودی، تمام پر روشنی پڑتی ہے۔

م: بڑا اچھوتا نظریہ ہے۔ لفظا ہر درست بھی۔ اور کچھ نہیں تو اس سے غور و فکر کے لئے راہیں بھی کھل جاتی ہیں۔

م-خ: بڑی ہی انوکھی، نئی نئی راہیں۔ ✽

"گرامی صاحب یہاں کچھ روز رہے۔ اور خوب شعر خوانی ہوتی رہی مگر وہ کچھ بیمار ہو گئے جس میں ان کے وہم نے اور بھی اضافہ کر دیا۔ یہاں ڈاکٹر صاحب کو دکھلایا گیا اگر وہ ٹھہرتے تو ان کا باقاعدہ علاج کرایا جاتا۔ جالندھر، ہوشیار پور کی نسبت تو ان کے قدر دانوں کی تعداد لاہور میں زیادہ ہے پھر معلوم نہیں وہ کیوں جلد اداس ہو جاتے ہیں کل ان کا خط آیا تھا جس میں انھوں نے ایک شعر نہایت مزے کا لکھا تھا۔ اس ضیافت روحانی میں آپ کو بھی شریک کرتا ہوں۔"

(مکتوب اقبالؒ بنام نیاز الدین خاں)

اقبال وجودیوں کے درمیان

ضمیر علی بدایونی

اقبال اور وجودیوں میں کسی قسم کی مطابقت تلاش کرنا بالکل اس طرح ہو جائیگا کہ میں ابن العربی کو فرائڈ، ژونگ اور ایڈلر کا پیش رو قرار دے دوں کیونکہ اس نے بھی تو جنت کے پھلوں کو دوزخ کی گرمی سے پکتے ہوئے دیکھا تھا۔ یا بقول کیرک گور یورپ کے ایک چھوٹے سے نقشہ کی مدد سے ڈنمارک کا سفر کرنا چاہوں۔ لیکن جب فرائڈ اور وجودیوں کے نظریات میں مماثلت ڈھونڈھی جا سکتی ہے حالانکہ وجودیوں نے متفقہ طور پر فرائڈ کے لاشعور اور اس کی کڑی جبریت کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کیا ہے، تو اقبال اور فلسفۂ وجودیت میں کسی نوع کی ہم آہنگی تلاش کرنا محض "روشنیٔ طبع" نہیں ہو سکتا۔ جب ہائیڈگر ہولڈرلن سے اور سارتر سے وجودیت کے ڈانڈے ملا سکتے ہیں تو اقبال میں وجودیت کا پَرتو پایا جانا اس قدر حیران کن نہیں ہو سکتا کہ بے ساختہ کہہ دیا جائے کہ "ایں چہ بوالعجبی ست"! کیونکہ وجودیت نام ہے ہیگل سے نیتشے کی طرف بڑھنے کا۔ اور اقبال بھی یہ کہتے ہوئے کہ "ہیگل کا صدف گہر سے خالی" کیرک گور اور نیتشے سے جا ملے ہیں۔

نیشترِ اندر دلِ مغرب فشرد
دستش از خونِ چلیپا احمر است
آں کہ برطرحِ حرم بت خانہ ریخت
قلبِ او مومن دماغش کافر است

اس میں شک نہیں کہ وجودیوں نے نیتشے کے دماغ، اور اقبال نے قلب کو گلے لگایا۔ اور اسی اختلاف کی وجہ سے ہائیڈگر انسان کے متعلق کہنے پر مجبور ہوا کہ:

"انسان کائنات میں پھینک دیا گیا ہے لیکن اس کا پھینکنے والا کوئی نہیں۔ وہ اپنا جوہر خود متعین کرتا ہے۔"

اور اقبال نے کہا ؎

آیۂ کائنات کا معنیٔ دیر یاب تو
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

اقبال کا انسان وجودیوں کے بے نام اور ناقابلِ تعریف انسان کی مانند نہیں لیکن اس اختلاف کے باوجود بعض اہم امور میں اقبال وجودیوں سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔

کیرک گور سے لیکر گبریل مارسل اور سارتر تک سب کے نزدیک انسان محض ایک امکان کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس کی زندگی امکانات کا ایک غیر مختتم سلسلہ ہے۔ اور ان امکانات کا انتخاب وہ خود کرتا ہے۔ اسی انتخابی عمل کے ذریعہ وہ خود کو بناتا بھی ہے اور بگاڑتا بھی ہے اور اپنی کامیابی و ناکامی دونوں کا ذمہ دار وہ خود ہے۔ اس کی وجہ سارتر کے لفظوں میں یہ ہے کہ،

"انسان سب سے پہلے وجود میں آتا ہے۔ اپنے آپ سے دوچار ہوتا ہے۔ دنیا میں ابل پڑتا ہے۔ اور اپنی تعریف بعد میں متعین کرتا ہے۔"

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وجودیوں نے انسان کو موجودات کی حیوانی و نباتی سطح پر پھینک دیا ہے۔ اور انسان مادہ کے بے جان ڈھیر میں دبا ہوا ہے۔ ان کے نزدیک انسان کائی اور گوبھی کے پھول سے بدرجہا بلند ہے۔ کیونکہ بقول سارتر وہ محض شے نہیں جس کی حیثیت معروضی

ہو بلکہ اس میں داخلیت بھی موجود ہے۔ اور بقول کیرک گور داخلیت ہی صداقت ہے۔ اس لئے انسانی وجود کا مسئلہ جملہ موجودات سے بالکل مختلف ہے۔ یہ جاننے کے لئے کہ انسانی وجود کی نوعیت جسے ہائیڈگر نے DASEIN سے موسوم کیا ہے، کیا ہے؟ ہمیں موجود ہونے کی صحیح تعبیرات ڈھونڈنی ہوں گی۔ کیونکہ بقول ہائیڈگر یہی مسئلہ فلسفیوں کے تغافل کی نذر ہو گیا۔ اقبال نے استفسار کیا تھا۔

آدمے با جوہرے اندر وجود

آنکہ آید گاہے گاہے در وجود

اسی سوال کا جواب کیرک گور نے دینے کی کوشش کی ہے۔ وہ سوال کیرک گور کے لفظوں میں یہ ہے:

"جو وجود میں آ رہا ہے وہ یا تو پہلے سے موجود تھا یا نہیں تھا۔
اگر وہ پہلے سے موجود تھا تو کوئی چیز وجود میں نہیں آئی کیونکہ
وہ یہاں ہمیشہ سے موجود تھی۔ اگر وہ پہلے سے یہاں موجود
نہیں تھی۔ تو یہاں کچھ نہیں تھا جو وجود میں آیا۔ کیونکہ یہاں
کچھ نہ کچھ ہونا چاہیے۔ جو وجود میں آنے کے عمل میں گرفتار ہو"

اسی مشکل سے گھبرا کر ہیگل نے کہہ دیا تھا کہ:

"خالص وجود اور خالص عدم ایک ہی جیسے ہیں"۔

ہیگل کا یہ حل مزید مشکلات کا سبب بنا۔ کیرک گور کے نزدیک اس کا حل "امکان کا تصور" ہے۔ جو ایک ایسی ہستی کی بابت ہے کہ موجود ہونے کے ساتھ غیر موجود بھی ہے۔ تب وجود میں آنا ——— "BECOMING امکان" سے "واقعیت" میں قدم رکھنا ہوگا۔ اور اس موجود ہونے میں اس کی آزادی مضمر ہے جو وجود میں آ رہا ہے۔ کیونکہ واقعیت اختیار کرنے سے پہلے وہ محض ممکن ہوتا ہے۔ اور ممکن کبھی بھی لزوم کا پابند نہیں ہو سکتا کیونکہ لازم ہونا "جوہر" کی جبریت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جو لازم ہے وہ اپنے جوہر کی وجہ سے لازم ہے لیکن ممکن اور واقعی کا فرق جوہر کا نہیں بلکہ ہستی کا فرق ہو۔ زیادہ روایتی لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن اور واقعی (حقیقی) کا فرق جوہر کا نہیں بلکہ وجود کا فرق ہے۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کیرک گور کے نزدیک مستقبل ایک کھلا ہوا امکان ہے۔ انسان اپنی تقدیر کا خود مالک ہے۔ اس کا کوئی جوہر نہیں کیونکہ ہمارا "جوہر" ہماری انتخابی صلاحیت کو اپنے دائرہ کا پابند بنا لیتا ہے۔ وجود اپنے جوہر کے جبر و لزوم میں گرفتار ہو جانے کے بعد اپنی آزادانہ حیثیت کھو بیٹھتا ہے۔ اس لئے سارے وجودی ہم آواز ہو کر کہتے ہیں کہ۔

"انسانی وجود اس کے جوہر پر مقدم ہے۔ انسان پہلے وجود میں آتا ہے اور یہ جانے بغیر وجود میں آتا ہے کہ وہ کیوں آتا ہے۔ وہ جبر و لزوم کی زنجیریں توڑنے میں کامیاب ہو چکا ہے اور زندگی کی راہوں پر آزادانہ دوڑنے کے سوا اور کوئی راستہ اس کے سامنے نہیں۔ انسان اپنا جوہر خود تخلیق کرتا ہے اور اپنی تعریف خود متعین کرتا ہے"۔

چنانچہ ہائیڈگر لکھتا ہے:-

"انسان ایک امکان ہے۔ اس میں ہو جانے کی قوت
موجود ہے۔ اس کا وجود امکانات کا انتخاب ہے جو اسکے
سامنے کھلے ہوئے ہیں۔ اور چونکہ اس کا یہ انتخاب کبھی
قطعی اور آخری نہیں ہوتا، اس لئے ایک بار ہمیشہ کیلئے
اس کا وجود غیر متعین ہے کیونکہ وہ محدود و پابند نہیں ___

اور کارل جیسپر لکھتا ہے:-

"کوئی بھی انسان کی تمام امکانی قوتوں کا تصور نہیں
کر سکتا۔ انسان خلاف توقع زیادہ سے زیادہ چیزیں
کر سکنے کی قوت رکھتا ہے۔ وہ نامکمل ہے اور کبھی بھی
مکمل نہیں ہو سکتا اور اس کا مستقبل کبھی بھی متعین نہیں
ہو سکتا"۔

اقبال نے بھی انسانی ارادہ کی آزادی پر جس قدر زور دیا ہے اس قدر کسی اسلامی مفکر نے نہیں دیا۔ ان کے نزدیک انسان تقدیر کا زندانی نہیں بلکہ وہ ایک آزادانہ حیثیت رکھتا ہے ؎

نہ ستارے میں ہے نے گردشِ افلاک میں ہے
میری تقدیر مرے نالۂ بے باک میں ہے

برخلاف اسکے جملہ فطرت محض مجبور ہے۔ یہ صرف انسان ہے جس کے حصہ میں "ندرتِ فکر و عمل" آئی ہے ؎

ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی
ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارا لعلِ ناب

اور اپنی اسی آزادی و مختاری کی بدولت وہ پوری فطرت سے وراء الورا نظر آتا ہے:۔

فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے، خودشکنے، خودنگرے پیدا شد

ناچیز جہانِ مہ و پرویں ترے آگے
وہ عالمِ مجبور ہے تو عالمِ آزاد
ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاکِ زندہ ہے تو تابعِ ستارہ نہیں

اقبال کے نزدیک زمانہ کوئی خطِ کشیدہ نہیں جس پر انسان مجبورانہ حرکت کر رہا ہے بلکہ وقت کا خط ہنوز منت کشِ کشیدن ہے۔

"ہم زمانے کی حرکت کا تصور خطِ کشیدہ سے نہیں کریں گے۔ کیونکہ یہ خط ابھی کھنچ رہا ہے اور اس سے مطلب وہ امکانات ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں یا نہ آئیں۔"

اس کے معنی یہ ہیں کہ اقبال کے نزدیک بھی مستقبل معرضِ امکان میں ہے۔ معرضِ وجود میں نہیں۔ انسان سعی و عمل کی راہوں پر آزادانہ دوڑ سکتا ہے۔ وہ کسی جبر و لزوم کا پابند نہیں کیونکہ کائنات و حیات امکانات کا ایک غیر مختتم سلسلہ ہے۔ وہ پہلے سے سوچا ہوا منصوبہ نہیں۔ چنانچہ رقم طراز ہے ؎

"ہمارے نزدیک قرآن مجید کے مطمعِ نظر سے کائنات کا کوئی تصور اتنا بعید نہیں جتنا یہ کہ وہ کسی پہلے سے سوچے سمجھے ہوئے منصوبہ کی زبانی نقل ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے عرض کیا تھا۔ کہ قرآن مجید کی رو سے کائنات میں اضافہ ممکن ہے۔ گویا وہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے۔ کوئی بنا بنایا مصنوع نہیں۔ جس کو اس کے صانع نے مدت ہوئی تیار کیا تھا۔ مگر جو اب مادے کے ایک بے جان ڈھیر کی طرح مکانِ مطلق میں پڑا ہے جس میں زمانے کا کوئی دخل نہیں۔ اس لئے اس کا عدم و وجود برابر ہے۔"

چونکہ کائنات کوئی پہلے سے سمجھا ہوا منصوبہ نہیں۔ اس لئے فکر و عمل کی راہیں اختیار کرنے کے لئے آزاد ہے۔ وہ پیدا ہی آزادی کے بطن سے ہوا ہے۔ اس کا وجود عبارت ہے آزادی سے۔ آزادی اس کی فطرت کا اقتضا ہے۔ جس کے بغیر وہ وجود ہی میں نہیں آتا ؏

کہ جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست

یہ وہی بات ہے جو سارتر نے کہی ہے:۔

"انسان بعض اوقات آزاد اور بعض اوقات مجبور نہیں ہو سکتا۔ وہ ہمیشہ اور مکمل آزاد ہے یا پھر وہ موجود نہیں"

کارل جیسپر کے نزدیک بھی انسان اپنی آزادی کا خود سرچشمہ ہے:۔

"بغیر فیصلے کے انتخاب، بغیر عزم کے فیصلہ، بغیر فرض کے عزم اور بغیر وجود کے فرض نہیں ہو سکتا۔"

جیسپر کے نزدیک بھی انسان کوئی اتمام یافتہ شے نہیں جس کا پشت در پشت اعادہ ہوتا رہتا ہے۔ بلکہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو اپنی تکوین کی خود صورت گر ہے۔ اقبال کے نزدیک بھی خودی کی زندگی اختیار و خودگری کی زندگی ہے:۔

"خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا موقف پیدا کر دیتا ہے۔ اور یوں اپنی خلاقی اور ایجاد و طباعی کے لئے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے۔"

مراتبِ وجود کا تعین اسی خودگری و خود آفرینی کے عمل سے ہوتا ہے۔ بے عملی اور ذوقِ عمل کی محرومی وجودیوں کے نزدیک وجود اور اقبال کے

نزدیک خودی کے تاروں کو ڈھیلا کر دیتی ہے۔ اگر انسان اپنی تخلیق کے لئے جد و جہد نہیں کرتا تو کائنات کی کوئی قوت اسے وجود میں نہیں لا سکتی۔ ہاں وہ خدا بھی نہیں جو ذوقِ کن فیکون کا شکار ہے۔ اگر انسان خودگری کی ذمہ داری قبول نہیں کرتا تو اس کے لئے معدوم ہو جانے کے سوا اور کوئی راہ باقی نہیں رہتی۔ سارتر کے نزدیک بھی انسان اپنے اعمال کا مجموعہ ہے۔ بلکہ وہ "عملِ محض" کے سوا کچھ بھی نہیں۔ چنانچہ وہ اقبال کا ہمنوا ہو کر کہتا ہے۔

"دنیا میں انسان کی موجودگی ایک طرح کا "ہونا" نہیں بلکہ
محض "کرنے" کا "انتخاب" کا اور خود کو بنانے کا عمل ہے"

اقبال کے نزدیک انسان شے نہیں عمل ہے ؎

ہستم اگر می روم گر نہ روم نیستم

گویا اقبال کے نزدیک وہ سرے سے موجود ہی نہیں جو جنبش و حرکت کے اس کائنات گیر رقصِ بے تابی میں حصہ نہیں لے رہا ہو۔ اور وہ بھی انفعالی طور پر نہیں، جس طرح برگساں کی کائنات وانسان محوِ جنبش و اضطراب ہے بلکہ وجودیوں کے فاعلی انسان کی مانند۔ جو جنبش و سکون اور جمود و عمل کے دوراہے پہ کھڑا ہوا ہے:

"اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے
وجود کے قوی کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے
بڑھتے ہوئے دھارے کا زور محسوس نہیں کرتا تو
اس کی روح پتھر کی بن جاتی ہے اور وہ مثل مردہ مادہ
کے ہو جاتا ہے"

اور اس مردہ مادہ کی سطح سے، جسے ہائیڈگر نے سرے سے موجود ہی نہیں مانا، بلند ہونے کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ صرف سعی و عمل اور مقصد کوش زندگی کا راستہ ہے بقول سارتر انسان صرف اپنے اعمال و مقاصد کی وجہ سے کائنات میں ممتاز ہے۔ گویا کائنات میں اس کا وجود مقصد کوشی، جفا طلبی اور اضطرابِ مسلسل کے شعور، انتخاب اور آزادی تینوں کے معنی ایک ہیں۔ شعور کا انتخابی عمل فطری اغراض کی تکمیل کے لئے نہیں ہوتا بلکہ اس کی اپنی اغراض اور اپنے مقاصد ہوتے ہیں جسے ہائیڈگر نے DASEIN (حقیقتِ انسانی) کی جستجوئے صداقت بلکہ تخلیقِ صداقت اور جسے سارتر نے اقدار کی تخلیق سے تعبیر کیا ہے۔ اقبال نے بھی خودی کے ایک پہلو کو قدر آفریں خودی سے تعبیر کیا ہے۔ یہ انسان، یا بقول سارتر انسانی داخلیت ہے جس کی وجہ سے اقدار کا وجود ہوا۔ انسانی ذات کا یہ عنصر اُسے فطرت پر تصرف و غلبہ حاصل کرنے کے لئے اکساتا ہے اور اسی لئے انسان فطرت سے مزاحم ہے۔ کیونکہ شعور کا تقاضہ ہی فطرت سے متصادم ہو جاتا ہے۔ جسے سارتر نے اس طرح بیان کیا ہے۔

"وہ POUR- SOI آزاد نہیں ہو سکتی جو
عالم سے مزاحم نہیں"

اقبال کی خودی بھی کشتۂ لذتِ پیکار ہے اور یہی لذتِ پیکار خودی کی زندگی ہے ؎

زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خراش

—— اور اسی لئے اقبال تصادم، پیکار اور ستیزہ کاری کے لئے اکساتا ہے ؎

بدریا غلط و با موجش درآویز

انسان کی آزادی کا سرچشمہ اس کا شعور ہے۔ جسے سارتر نے "فطرت میں اجنبی اضافہ" اور "داخلیت" کے نام سے پکارا ہے۔ اسی داخلیت اور شعور سے اس کی آزادانہ حرکات و اعمال کے چشمے پھوٹتے ہیں اور اسی شعور کی وجہ سے اس پر ایک ایسی ذمہ داری عاید ہوتی ہے جسے وجودیوں سے بہت پہلے حافظ نے کہہ دیا تھا ؎

آسماں بارِ امانت نتوانست کشید
قرعۂ فال بنامِ من دیوانہ زدند

اسی "بارِ امانت" کو "وجودی" "شعور کا بوجھ" کہتے ہیں۔ اسی شعور کے بوجھ کی وجہ سے اس کی حیثیت "آزادئ محض" کے سوا اور کچھ باقی نہیں رہتی اور اسی شعور کی وجہ سے انسان اقوال و ظروف اور

قانونِ توارث کا پابند نہیں رہ سکتا۔ وہ ان کے حلقوں کو توڑ کر اپنی آزادی کا بیباکانہ نعرہ بلند کرتا ہے ؎

نہ ستارے میں ہے نے گردشِ افلاک میں ہے
میری تقدیر مرے نالۂ بیباک میں ہے

گو اقبال سارتر کی مانند یہ نہیں کہتے کہ میرا وجود میری آزادی ہے؛ لیکن اقبال کے نزدیک بھی شعور کی پیدائش ہی آزادی و اختیار کی پیدائش ہے۔ وجودی انسان کو صرف اس لئے آزاد قرار دیتے ہیں کہ اس میں ایک ایسا عنصر موجود ہے جسے مارکس اور اس کے متبعین نے اس لئے تسلیم نہیں کیا تھا کہ اسے مان لینے سے فطرت میں اجنبی اضافہ کو تسلیم کرنا لازم آتا ہے۔ کیرک گور سے لیکر سارتر تک سب کے نزدیک، شعور فطرت میں ایک اجنبی اضافہ ہے اور یہی انسان کی داخلیت ہے۔ اس داخلیت پر سارتر کو اس قدر یقین ہے کہ وہ بڑی جرأت سے کہہ اٹھتا ہے :-

"یہاں کوئی کائنات موجود نہیں ہے سوائے انسانی
کائنات اور انسانی داخلیت کی کائنات کے"

اور جسے اقبال نے یوں بیان کیا ہے۔ ؏

تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے

سارتر نے کہا تھا کہ انسان اپنے آپ کو ایک ایسی ہستی تسلیم کرے جس کی وجہ سے عالم موجود ہے۔ یہی اقبال نے بہت پہلے کہہ دیا تھا ؎

جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما
زما آزاد و ہم وابستۂ ما

اس کے معنی یہ نہیں کہ اقبال اور سارتر منکرِ ہنگامۂ موجود ہیں اور اعیان نامشہود پر ان کی نظر ہے۔ بلکہ وہ عقل کی چشم غلط بیں کے فساد سے بچنے کے لئے ہم آواز ہو کر کہہ دیتے ہیں ؏

کہ ہر موجود ممنونِ نگاہ ست

اقبال اور وجودیوں نے فطرت کے خارجی وجود سے انکار نہیں کیا بلکہ وہ "ہنگامۂ زبونیٔ ہمت ہے انفعال" سے بچنے کے لئے شعور کی نسبت سے موجودات کے ہنگامہ کو بپا دیکھتے ہیں۔ جو ہم سے آزادانہ طور پر موجود ہونے کے باوجود ہم سے وابستہ ہے۔

زما آزاد و ہم وابستۂ ما

ہیگل کے ان "باغی شاگردوں" نے ہیگل کے حدود سے قدم باہر نکالنے کی کوشش ضرور کی ہے۔ اور وہ اس طرح کہ ان کے نزدیک وجود فکر خالص کے سوچنے کا عمل ہی نہیں بلکہ وہ آزادانہ طور پر موجود ہے۔ ایک کھلے ہوئے امکان کی مانند جس کا دروازہ کبھی انسان پر بند نہیں ہوتا۔ اور یہی عالم امکاں جسے اقبال نے ممکنات کی دنیا کہا ہے، انسان کو ہمیشہ آوازدیتی رہتی ہے اور اقبال بھی اس چیز پر ایمان رکھتا ہے جسے ہائیڈگر نے "امکان کی خاموش قوت" کہا ہے۔

کیونکہ یہ زندگی اور خودی کے آزاد تخلیقی عمل کے تسلسل کو ٹوٹنے نہیں دیتی۔ بقول اقبال ؛

زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است
مردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است

اور یہی وجودیت ہے ؎

تفسیرِ معنی

فیض الرّحمان اعظمی

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

اس شعر کے متعلق جناب شورش کشمیری نے مولانا نیاز فتح پوری سے رجوع کیا اور انہیں لکھا کہ یہ شعر احباب میں اختلاف کا موضوع بن گیا ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ مہمل ہے، دوسرا خیال یہ ہے کہ محض شاعرانہ اُپج ہے۔ نیاز صاحب نے 'نگار' بابت مارچ ۵۹ء کے 'باب الاستفسار' کے تحت اس شعر پر یوں روشنی ڈالی ہے۔

"ہر شاعر کے کلام میں بعض مصرعے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو دیکھ کر ہم بلا تامل کہہ سکتے ہیں کہ وہ ذہن شاعر میں دفعتاً القا ہوئے ہوں گے اور نظم اور غزل لکھنے کی تحریک انہی سے پیدا ہوئی ہوگی۔ اقبالؔ کے اس شعر کا دوسرا مصرعہ: بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا۔ اسی نوع کا الہامی مصرع ہے جو بغیر کسی کاوش کے ذہن شاعر میں آیا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس مصرعہ میں دو لفظ بنیادی حیثیت رکھتے ہیں: چمن اور دیدہ ور: اس لئے جب مصرع اول کی کاوش انہوں نے کی ہوگی تو مصرع دوم کے ان دو بنیادی الفاظ کے پیش نظر فوراً لفظ نرگس ان کے ذہن میں آیا ہوگا جو بالکل سامنے کا لفظ ہے اور اس طرح یہ مصرعہ تیار ہو گیا۔ ؏

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے

لیکن افسوس ہے کہ شاعر نے یہ غور نہیں کیا کہ ہر چند دونوں مصرعے لفظاً اپنی اپنی جگہ بہت خوبصورت ہیں مگر معنوی حیثیت سے ان دونوں میں کوئی ربط نہیں دوسرے مصرع میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ: بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا' اس لئے پہلے مصرعہ میں اس کا ثبوت پیش کرنا چاہیئے تھا اور وہ اس میں کامیاب نہیں ہوئے کیونکہ نرگس کی بے نوری تو ظاہر ہے لیکن اس کی دیدہ وری کا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا گیا۔ اگر نرگس ہزاروں سال کیا لاکھوں سال بھی اپنی بے نوری پر روئے تو بھی دیدہ ور نہیں ہو سکتا۔ . . . . . اس شعر کو مہمل کہنا یا محض شاعرانہ اُپج قرار دینا دونوں ایک ہی بات ہے کیونکہ حقائق کے خلاف شاعرانہ اُپج کوئی معنی نہیں رکھتی۔"

اس شعر کے حسن و قبح اور صحت اور عدم صحت سے قطع نظر، اس کی افہام و تفہیم کے سلسلے میں جناب نیازؔ نے چند ایسے مفروضے تراشے ہیں جن کی تشریح و توضیح ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اوّل یہ کہ نیازؔ صاحب نے تخلیق شعر اور تخلیقی طریق کار کے سلسلے میں ذہنی اعمال کو ملحوظ نہیں رکھا ورنہ وہ ہرگز یہ نہ کہتے کہ اچانک کسی جذبے کے ماتحت کوئی بنا بنایا شعر یا مصرعہ ذہن شاعر میں القا ہوتا ہے۔ اس شعر کے سمجھنے میں پہلی غلطی انہوں نے یہی کی ہے کہ الفاظ و نقوش کو حسب دلخواہ معنی پہنا کر نتائج کا استخراج کرنے کی کوشش کی ہے۔ حالانکہ تخلیقی عمل اتنا آسان نہیں ہوتا جتنا وہ سمجھتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ یہ کوئی پُر اسرار یا ناقابل فہم عمل نہیں ہے لیکن عام آدمیوں کی بہ نسبت فنکار کی جذباتی اور تخلیقی کائنات میں ایک زبردست تموج اور ہیجان، طوفان اور تہلکہ برپا رہتا ہے۔ اس کے تحت الشعور میں ہزاروں قسم کے خیالات، احساسات، یادیں اور تجربے موجود ہوتے ہیں۔ اس کا تخیل ایسے تاثرات کی تخلیق بھی کرتا رہتا ہے۔ جو بادی النظر میں کسی محسوس اور مادّی شے کا نتیجہ نہیں۔ تخلیق کی خواہش فنکار کو اظہار پر اکساتی ہے اظہار و ابلاغ کے لئے وہ ایسے الفاظ کا استعمال کرتا ہے جن کے نازک اشاروں، لطیف استعاروں، معنی خیز ایجاز و اختصار سے وہ اپنے اصل مقصد یعنی ابلاغ میں کامیاب رہے۔ ظاہر ہے ابلاغ کے لئے صحیح الفاظ و نقوش کا استعمال کس حد تک ضروری ہے۔ شاعری میں الفاظ

بے جان اور منفعل نہیں ہیں بلکہ ہر لفظ بجائے خود محشرِ خیالات و تاثرات ہے ہر لفظ اپنے اندر ایک دنیا پوشیدہ رکھتا ہے۔ یہ دنیا محض لفظ کے لغوی معنی تک محدود نہیں، الفاظ اور شاعری میں اس ناگزیر ربط کے ساتھ ساتھ اس چیز کو بھی ہمیشہ پیشِ نظر رکھنا چاہیئے کہ محض الفاظ کی الٹ پلٹ بھی شاعری نہیں ہے۔ شاعری میں الفاظ اظہارِ خیالات و جذبات کا ذریعہ ہیں۔ اگر انہوں نے تجربات سے زیادہ اہمیت اختیار کر لی تو پھر شاعری ممکن نہیں۔ کامیاب شاعری کے تجربے میں اصلیت، جذبات میں شدت اور اسلوب (الفاظ، نقوش اور اوزان) پر قدرت یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔

فنکار یا شاعر کے ذہن میں کوئی خیال یا جذبہ پیدا ہونے کے نقطۂ آغاز سے فن یا شعر بن جانے کے درجۂ کمال تک پہنچنے کے لئے اسے مختلف مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ ہمارے یہاں اسے یعنی شعری تخلیق کے عمل کو بڑی سہل انگاری کے ساتھ دیکھا گیا ہے اور ان مختلف خارجی اور داخلی، نفسیاتی اور حیاتیاتی، انسانی اور آفاقی عوامل پر گہری نظر نہیں ڈالی گئی ہے، لیکن مغربی ناقدین نے شعری تخلیق کے عمل کو بڑی دقتِ نظر اور سائنسی طریق پر سمجھنے کی کوشش کی ہے اور ہر فنکار کے تخلیقی فکر کے ہر حصے میں جھانکنے کی کوشش کی ہے، اقبال کا یہ خیال:

از نوا بر من قیامت رفت و کس آگاہ نیست
پیشِ محفل جز بم و زیر و مقام و راہ نیست

یا غالب کے یہ اشعار:

اے ذوقِ نوا سنجی بازم بہ خروش آور
غوغائے شبیخونے بر بنگہِ ہوش آور
گر خود نہ جہد از سر از دیدہ فرو بارم
دل خوں کن و آں خوں را در سینہ بہ جوش آور

محض یونہی نہیں ہیں۔ ان میں فنکار کی اس جانکاہی اور جاں پژوہی کا ثبوت ملتا ہے، جس کے یہاں قلم سے الفاظ اس طرح ٹپکتے ہیں جس طرح انگلیوں سے خون ٹپکتا ہے۔ اگر ہم تخلیقی عمل کے اس طریقِ کار کو مانتے ہیں تو ہمیں یہ تسلیم کرنے میں تامل نہیں ہونا چاہیئے کہ "طلوعِ اسلام" اقبال کی ان چند نظموں میں سے ہے جن میں تجربات کی اصلیت، جذبات کی شدت اور اسلوب یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔

اقبال نمبر ستمبر ۱۹

"طلوعِ اسلام" نظم ہے غزل نہیں ہے۔ ہماری بدقسمتی یہ بھی رہی ہے کہ ہم ہر شعر کو منفرد انداز میں دیکھنے اور سوچنے کے عادی ہیں۔ غزل میں تو یہ بات ایک حد تک صحیح ہو بھی سکتی ہے۔ لیکن نظم ایک پیچیدہ شے ہے اس میں ہر شعر یا ہر سطر بجائے خود زیادہ اہم نہیں بلکہ مکمل نظم کی ترقی کا سبب ہے۔ اس نقطۂ نظر سے بھی دیکھئے تو بھی اقبال کے اس شعر میں کوئی خامی نظر نہیں آتی۔ نیاز صاحب کا یہ مفروضہ کہ پہلے مصرعہ دوم ذہنِ شاعر میں اچانک القا ہوا ہوگا، پھر اس کے بنیادی الفاظ کی روشنی میں مصرعہ اول کی جستجو ہوئی ہوگی، اس کو باور کرنے کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی اقبال کی نظم کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ قومیں سخت مصیبت اور ابتلاء کے بعد ابھرتی ہیں اقوام و ملل کی زندگی میں مستقل آلام و آفات کے بعد کوئی ایسا دیدہ ور انسان پیدا ہوتا ہے جس کی مسیحا نفسی ملک و قوم کے عروقِ مردہ میں روحِ تازہ پھونکتی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس مقصد کے ابلاغ میں جن الفاظ و نقوش اور رموز و علائم کا انتخاب کیا ہے، اس میں وہ کہاں تک کامیاب ہوا ہے۔

نیاز صاحب کے مفروضے کا منطقی نتیجہ تو یہی نکلتا ہے کہ اقبال نے مصرعہ اول کی تخلیق محض مصرعہ دوم کے بنیادی الفاظ (ذہن اور دیدہ ور) کی رعایت سے کی ہے۔ اس لئے نرگس اور اسی کی رعایت سے اس کی بے نور آنکھوں کا ذکر کیا ہے۔ دونوں مصرعوں میں کوئی معنوی ارتباط نہیں، اس لئے کہ دوسرے مصرعہ میں جو دعویٰ کیا گیا ہے، پہلے مصرعہ میں اس کا ثبوت ہونا چاہیئے تھا، لیکن شاعر نرگس کی دیدہ وری کا کوئی ثبوت نہیں پیش کر سکا ہے۔ مجھے اس اعتراض کی سطحیت پر تعجب ہے۔ نیاز فتح پوری جیسا فاضل اہل نقاد بھی دعویٰ اور دلیل کی بے معنی الجھنوں میں پھنس کر رہ گیا اور اس شعر کے حسن، تاثیر اور شاعرانہ صداقت پر اس کی نظر نہیں گئی اور شاعری میں یہ بڑا پرانا طریقہ رہا ہے اور اب بھی ہے کہ شاعر ایک مصرعہ میں کوئی دعویٰ کرتا ہے اور دوسرے مصرعہ میں اپنے دعویٰ کی توثیق کے لئے ثبوت فراہم کرتا ہے ـــ اقبال کے اس شعر کو پرکھنے کے لئے مروجہ طریقِ کار ہی کو استعمال کیا جائے تو بھی کوئی پیچیدگی یا بے ربطی نہیں نظر آتی دونوں مصرعے اسلوب اور معنی دونوں لحاظ سے باہم مربوط ہیں نرگس کا لفظ محض یونہی چمن اور دیدہ ور کی رعایت ہی کو ملحوظ رکھ کر نہیں استعمال کیا گیا بلکہ اس شعر کی لفظیات میں وہ ایک اہم اشارے اور علامات کا حامل ہے اقبال نے نرگس کا لفظ محض ایک شاعرانہ علامت کے طور پر

استعمال کیا ہے۔ نیاز فتحپوری کا یہ کہنا کہ اگر ہزاروں کیا لاکھوں برس بھی نرگس روتی رہے تو دیدہ ور کیسے ہو سکتی ہے، سمجھ میں نہیں آتا۔ کیا قرآن پاک میں بار ہا گمراہ انسانوں کے بارے میں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ وہ آنکھیں رکھتے ہیں اور دیکھتے نہیں، کان رکھتے ہیں اور سنتے نہیں۔ دل رکھتے ہیں اور سوچتے نہیں؟ تو کیا نعوذ باللہ، ان جملوں اور ان الفاظ میں کوئی حقیقت اور ربط نہیں؟ نہیں، ایسا نہیں ہے بلکہ بات کو موثر انداز میں کہنے کا یہ ایک فصیح و بلیغ انداز ہے۔

شاعری کی دنیا منطق کی دنیا سے الگ ہے۔ جب شاعر اپنی دنیا آباد کرتا ہے تو اس میں سورج اور چاند، صبح و شام، موت اور زندگی، جنت اور دوزخ سب کو ایک ساتھ جلوہ گر کرتا ہے۔ شاعر کی تخیلی دنیا میں تو خوابوں کی دنیا کا نقشہ ہوتا ہے اس نقطۂ نظر سے دیکھئے تو اقبال کے اس شعر میں کوئی خامی نہیں۔ شعر پڑھنے پر فوراً ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ یہ تو ایک استعارہ ہے۔ نرگس کو ایسے انسانوں سے تشبیہ دی گئی ہے جو آنکھیں رکھنے کے باوجود بھی دیدۂ بینا نہیں رکھتے۔ پھر کہیں ہزاروں برس کے بعد ان میں کوئی دیدہ ور اور صاحبِ نظر پیدا ہوتا ہے۔ لیکن نیاز صاحب اسے نہیں مانتے۔ ان کے خیال میں یہ محض شاعرانہ اُپج یا مہمل ہونا ایک ہی بات ہے کیونکہ حقائق کے خلاف شاعرانہ اُپج کوئی معنی نہیں رکھتی۔ نیاز صاحب کا یہ کہنا صحیح ہے کہ (یہی) شاعری میں حقائق سے گریز ممکن نہیں۔ لیکن شاعرانہ اُپج کی اگر انہوں نے تشریح کر دی ہوتی تو بات سمجھنے میں آسانی ہو جاتی اگر شاعرانہ اُپج سے ان کی مراد شاعر کا تخیل ہے تو ہمیں اعتراض کی سطحیت پر اور بھی تعجب ہوتا ہے۔ حالی بھی تخیل پر واقعیت کی بندش لگاتے ہیں اور خیال کے لئے اصلیت کو ضروری جانتے ہیں۔ لکھتے ہیں:-

"اصلیت پر مبنی ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہر شعر کا مضمون حقیقت نفس الامری پر ہونا چاہیئے۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ جس بات پر شعر کی بات رکھی گئی ہے وہ نفس الامر میں یا لوگوں کے عقیدہ میں یا محض شاعر کے عندیہ میں فی الواقع موجود ہو یا ایسا معلوم ہوتا ہو کہ اس کے عندیہ میں فی الواقع موجود ہے۔ نیز اصلیت پر مبنی ہونے سے یہ بھی مقصود نہیں ہے کہ بیان میں اصلیت سے سرِ مُو تجاوز نہ ہو بلکہ یہ مطلب ہے کہ زیادہ تر اصلیت ہونی ضروری ہے اس پر اگر شاعر نے اپنی طرف سے فی الجملہ کمی بیشی کر دی تو کچھ مضائقہ نہیں۔"

ظاہر ہے اصلیت اور حقیقت پر رکھتے وقت حالی کے پیشِ نظر شاعری کی سب سے مقدم اور ضروری چیز قوتِ متخیلہ یا تخیل رہی ہوگی۔ تخیل کی بے اعتدالیوں پر ٹوک تو سب نے کی ہے لیکن اسے مہمل کہنا شاعری اور تنقید دونوں کے اصولوں کے منافی ہے۔ شاعری تو تخیل ہی سے عبارت ہے۔ شاعر کے تجربے میں جذبہ بھی اپنے آپ کو تخیل کے رنگ میں رنگ لیتا ہے۔ اس کی قوت کی کوئی انتہا نہیں۔ یہ وہ طاقت ہے جو شاعر کو وقت اور زمانہ کی قید سے آزاد کرتی ہے۔ وہ آدم اور جنت کی سرگذشت اور حشر نشر کا بیان اس طرح کرتا ہے گویا اس نے یہ تمام واقعات اپنی آنکھ سے دیکھے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں "روح اقبال" میں تخیل کی یوں تعریف کرتے ہیں:-

"تخیل کی قوت کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ عقل سے زیادہ قدیم اور قوی ہے وہ اشیاء کی تعریف و تحدید نہیں کرتا بلکہ انہیں محسوس کرتا ہے اور یہی احساس اس کے معانی و تصورات کا جوہر ہے۔ یہی احساس جب خواہش بن جاتا ہے تو اس میں ایسی دلکشی آ جاتی ہے کہ شاعر اس کی خارجی صورت دیکھنے کے لئے خود بیتاب ہو جاتا ہے..... سوائے تخیل کے جذبات کی دنیا کا کوئی محرمِ راز نہیں ہو سکتا۔ اس کی بصیرت کے آگے فکر ششدر و حیران رہ جاتی ہے جسے عقل ادھورا دیکھتی ہے اسے تخیل مکمل دیکھ لیتا ہے۔"

یہی تخیل کی کارفرمائی ہے جس سے شاعر اپنی تخلیق کی ہوئی دنیا میں محیر العقول اور باہم متضاد اشیاء ایک ساتھ جلوہ گر کرتا ہے، یہی شاعری کا ذریعۂ ابلاغ اور یہی آرٹ کا طریق کار ہے۔ فن کار اور شاعر فن کے اسی طریقِ کار کے ذریعہ حقائق کے چہرے سے نقاب کشائی کرتے ہیں اور انسانی فہم و آگہی میں اضافہ۔ مومن کا ایک مشہور شعر ہے ؎

وہ آئے ہیں پشیماں لاش پر اب
تجھے اے زندگی لاؤں کہاں سے

ظاہر ہے یہ شعر اصلیت اور واقعے کے خلاف ہے۔ مرنے کے بعد سوچنے اور تمنا کرنے کی صلاحیت کیونکر باقی رہ سکتی ہے، لیکن آپ اس شعر کو محض اس بنا پر مہمل قرار نہیں دے سکتے۔ اسی طرح فیضی کا یہ شعر ؎

سخت است سیاہی شبِ من
لختے ز شب است کوکبِ من

اس پر منطقی طور سے یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ رات کی تاریکی سب کے لئے یکساں ہوتی ہے۔ پھر ایک خاص شخص کی رات سب سے تاریک کیونکر ہو سکتی ہے۔ پھر ایک خاص کوکب ایسا سیاہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ اس کو کالی رات کا ٹکڑا کہا جائے جبکہ کواکب کا تصور روشنی کے بغیر ممکن نہیں۔ لیکن منطقی طور پر یہ شعر حقیقت کے خلاف ہونے کے باوجود کیا اس عالم یاس کی تصویر کشی نہیں کرتا جس کا مکمل اظہار ہی شاعر کا اصل مقصد تھا؟

شعر کی تفہیم کے سلسلے میں جب بھی منطقی طرزِ استدلال کا استعمال ہوگا اور ریاضی کی طرح دو اور دو چار کی طرح سوچا جائے گا تو اس قسم کے غلط رجحانات اور تصورات نقد پرورش پائیں گے۔ آخر میں ایک اور مثال پیش کر دوں گا۔ میر حسن کا یہ شعر:

درختوں کی کچھ چھاؤں اور کچھ وہ دھوپ
وہ دھانوں کی سبزی وہ سرسوں کا روپ

بھی مدت مدید تک نقادوں کے اعتراض کا ہدف بنا رہا ہے۔ اور اعتراض ہمیشہ یہی رہا ہے کہ ایک ہی موسم میں دھان اور سرسوں دونوں یکجا نہیں ہوتے۔ یہ تجربہ اور مشاہدہ کے خلاف ہے اس لئے کہ دھان خریف میں بویا جاتا ہے اور سرسوں ربیع میں۔ تعجب تو اس پر ہوتا ہے کہ حالی جیسا بالغ نظر نقاد بھی اس سے آگے نہیں دیکھ سکا۔ حالانکہ میر حسن کے اس شعر کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ باغ میں واقعی ایک طرف دھان بوئے تھے اور دوسری طرف سرسوں۔ بقول مجنوں دوسرا مصرعہ تو استعارہ ہے۔ 'دھانوں کی سبزی' اور 'سرسوں کے روپ' سے 'درختوں کی کچھ چھاؤں' اور 'کچھ دھوپ' کو تشبیہ دی گئی ہے اور اس طرح کہ تشبیہ تشبیہ معلوم نہیں ہوتی۔

اب تو کچھ میں نے لکھا ہے اس کی روشنی میں آپ اقبال کا یہ شعر پڑھیں۔

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

تو آپ کو محسوس ہوگا کہ یہ شعر مہمل و بے ربط اور حقیقت کے خلاف نہیں بلکہ شاعر نے ایک بدیہی حقیقت کو ایک بلیغ استعارہ کے ذریعہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے اور اس میں وہ کامیاب رہا ہے۔ یہی شاعری کی زبان ہے۔

"ضرب کلیم کے پروف دیکھ رہا ہوں۔ امید ہے کہ مئی کے آخر تک کتاب چھپ جائے گی۔ استانی کا ابھی تک کوئی انتظام نہیں ہو سکا۔ آپ یہ سن کر ہنسیں گے کہ ایک نوجوان لڑکی جو خاصی تعلیم یافتہ ہے اور دینی تعلیم بھی رکھتی ہے آتالیقی قبول کرتی ہے مگر شرط یہ کرتی ہے کہ نکاح کر لو! شاید کچھ عرصہ کیلئے علی گڑھ بھی رہ چکی ہے۔ بہت سمجھایا نہیں مانتی۔ آخر اس کے ساتھ NOGOTIATION بند کرنی پڑی۔"

مکتوب اقبال، بنام خواجہ غلام السیدین

۱۸ر اپریل ۱۹۳۶ء

ہمیشہ اعلیٰ طبقات سے وابستہ رہے۔ اس کے اثرات ان کے کلام میں عیاں ظاہر ہیں۔ مگر اقبال کو اسلام سے جو عشق تھا وہ ان کو اعتدال اور حقیقت شناسی کی طرف لے گیا "زندہ ہے ملّتِ بیضا غربا کے دم سے" انہوں نے اعلیٰ طبقات کے طرزِ حیات کے علاوہ عوام کی روح ان کے مصائب و احتیاجات کا بھی گہرا مشاہدہ کیا اور ان سے پورا اثر لیا "اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو، کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دو"

شوقی حافظ اور زھاوی بادشاہوں، حکمرانوں اور امراء کی مدح و ذم کرتے رہے اور تہنیت نامے اور مرثیے لکھتے رہے مگر اقبال ایسے عارضی عنوانات سے بلند رہے۔ ان کی نظر ہمیشہ کسی مقصد اور پیام کی طرف اٹھیں۔ ان تینوں شعراء نے بھی اسلامیات پر شعر کہے مگر ان کے اسلوب اور مفاہیم اقبال سے مختلف تھے۔ شوقی روحانیات کے زیرِ اثر تھے۔ ان کا اسلام "تقلیدی عقائد" سے عبارت تھا۔ اسلوب بھی قدیم تھا۔ حافظ نے بھی دین و مذہب کا تذکرہ معمولی طور سے کیا ہے۔ رہ گئے زھاوی تو ان کی نظر میں ہر وطنی آزادی اور جوشِ عمل کے بغیر اسلام کچھ بھی نہیں۔ انہوں نے صرف منفی پہلو پر زور دیا، اور جب وہ مثبت انداز سے گفتگو کرتے ہیں تو تمدن کی چمک دمک کو پیش کرتے ہیں۔ مگر اقبال کا طرز خاص ہے وہ پر خلوص انداز سے تجرید کے ساتھ اسلام کو پیش کرتے ہیں اور اسلام کو سمجھنے اور سمجھانے کے لئے انہوں نے ایک نیا طرز اختیار کیا ہے جس سے ان کو توقع ہے کہ مشرق میں ایک نئی زندگی پیدا ہوگی۔ وہ فقط شاعر ہی نہیں ہیں، ایسے مفکر بھی ہیں جس نے حیات اور کائنات کا گہرا مشاہدہ کیا ہے۔ ان کا اپنا ایک پیام ہے اور اسکو پیش کرنے کے فن میں وہ ایک ماہرِ نفسیات و اجتماعیات نظر آتے ہیں۔ وہ سیاست کی نبض بھی پہچانتے ہیں، وہ اپنے مقصد، اپنے پیام اور اس کے لئے اپنی زندگی وقف کرنے اور ایک مینارِ ہدایت تعمیر کرنے کے لحاظ سے اپنی قوم کے شعراء میں ایک خاص امتیاز کے مالک ہیں۔ اور یہ مینارِ فکر و نظر مشرق اور اسلامی تعلیمات کے ساتھ ساتھ باقی رہنے والا ہے۔

اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ مشرق اسلام کی بنائی ہوئی صراطِ مستقیم سے ہٹ گیا ہے، انسانیت پیچیدہ، دزولیدہ فلسفیانہ نظریات کا شکار ہوگئی ہے، اہلِ مشرق کی خودی فلسفۂ قضا و قدر میں گم ہو چکی ہے اور مغربی طاقتوں نے ان کو شک، فساد اور کمزوری میں غرق کر دیا ہے۔ اس لئے مشرق کے لئے ایک آہنگ بیداری کی ضرورت ہے۔ اقبال نے یہ فرض اپنے ذمہ لیا اور اس کے لئے تیاری شروع کی۔ علوم و معارف پر نظر ڈالی نیطشے کے نظریہ "مافوق البشر" برگساں کی حکمت۔ کانٹ کا "نقد"۔ افلاطون کی "جمہوریت"۔ فارسی ادب کے شاہکاروں، کلامِ حافظ۔ افکارِ رومی اور ان سب کے علاوہ قرآن کا مطالعہ کیا۔ اپنے والد کی ہدایت کے مطابق "یوں جیسے تجھی پر نازل ہوا ہو" ان کو غزالی کے نظریات "تہذیب و تثقیف نفس" سے بھی خاص لگاؤ تھا۔ پھر ان سب کا حاصل ان کے پیام کی شکل میں ظاہر ہوا جس کی بنیاد اسلام کی روحانی بلندی تھی۔ اس میں جمہوری تمدن اور نئے دور کی ثقافت کی خوبیاں بھی سموئی گئی تھیں۔ گویا ایمان۔ خواہش۔ تعمیر۔ اور قوتِ حق۔ ان عناصر سے انہوں نے مشرق کے لئے ایک دفاعی خط بنایا۔ وہ کہتے ہیں اسلام حدود و اراضی کا قائل نہیں، وہ خود بذاتہ "وطن" ہے۔ وہ خودی اور خود شناسی کے مبلغ ہیں، وہ نفس کی تربیت اور وسعت کے داعی ہیں۔ افلاطون نے انسان کی انتہا موت قرار دی تھی۔ مگر اقبال کو اس سے بھی اختلاف ہے، وہ انسان کی انتہا "ہمیشگی" اور "پایندگی" کہتے ہیں۔ انہوں نے مغرب اور اسلام دونوں کے طرزِ جمہوریت کو الگ کر کے دکھایا ہے۔ مغرب سماجی معاشیات کی تجدید و تنظیم پر جمہوریت کی عمارت بناتا ہے۔ نیطشے جماعت کی حکومت کا منکر ہے۔ وہ تمدنِ اعلیٰ کو "انسانِ برتر" کے ظہور سے متعلق بتاتا ہے۔ پھر کیا ہم عوام سے مایوس رہیں؟ اقبال کہتے ہیں "نہیں"۔ اسلامی جمہوریت کا مبداء روحانی ہے

اقبال کا خیال ہے کہ مغرب کی ترقی کا راز چنگ و رباب، نیم برہنہ رقص اور عصبیتی وحدت میں نہیں بلکہ علم و فن کی جگر کاوی اور ثقافت کی ہم آہنگی میں ہے۔ ان کی نظر میں لباس کی کوئی بنیادی اہمیت نہیں۔ نہ نئے لباس سے علم و فن میں اضافہ ہوتا ہے نہ پرانے لباس سے کمی۔

اقبال تقلیدی طرز کے اسلامی شاعر نہیں ہیں۔ وہ اپنی نظر رکھتے ہیں،


ولے این کاروان را منزلے نیست

اقبال اور ان کے ہم عصر عربی شعرا

انوار الجندی

اقبال، شوقی، حافظ، اور زہاوی ـــــ عالم اسلام کے ان چار شاعروں نے تقریباً ایک ہی عہد میں اپنے افکار پیش کئے۔ اور آج مشرق کی ادبی نشاۃ ثانیہ ان ہی کی مرہونِ منت ہے۔ ان میں سے ہر ایک پاکستان، مصر اور عراق میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔

محمد اقبال ۱۸۷۳ء ـ ۱۹۳۸ء (پاکستان)
شوقی بک ۱۸۶۴ء ـ ۱۹۳۲ء (مصر)
حافظ محمد ابراہیم ۱۸۶۹ء ـ ۱۹۳۲ء (مصر)
جمیل صدقی زہاوی ۱۸۶۳ء ـ ۱۹۳۶ء (عراق)

ایک عرصہ تک مصر اور دوسرے عربی ممالک کے لوگ شوقی، حافظ اور زہاوی کے نغمے گاتے رہے۔ وہ اقبال کے اشعار و افکار سے نابلد تھے، مگر جب ان کے کلام نے عربی کا جامہ پہنا اور دوسری جنگ عظیم کے بعد ممالک اسلامی میں روحانی اور سیاسی روابط کے علاوہ فکر و نظر کے رشتے بھی قائم ہونے لگے تو اقبال کی شناسائی بھی عام ہو گئی، چنانچہ آج ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اقبال اپنے ہم عصروں میں کس درجہ پر ہیں۔ ہم یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ یہ بڑے مسلم شاعر جو ایک ہی عہد میں تھے، جن کا مذہب ایک تھا، جن کا ماحول اسلامی رنگ میں رنگا ہوا تھا، جن میں آزادی اور وطن پرستی کی روح کارفرما تھی، کہاں تک ایک دوسرے سے قریب ہیں۔ مشرق کے ارمان بھرے دل اور خوں چکاں آنکھیں، غلامی کی اذیت اور جذبۂ حریت ان سب میں مشترک ہے۔ تو پھر دیکھنا یہ ہے کہ انہوں نے یکساں قدم اٹھائے یا ان کے راستے الگ الگ تھے۔ مشرق کے مسائل اور مصائب کے لئے انہوں نے ایک جیسے حل تجویز کئے یا نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ان شعراء کے درجات کافی حد تک مختلف ہیں۔ اسلئے کہ ان میں سے کوئی وطنیت کی حد تک سخت ہے اور کوئی حد سے زیادہ سادہ لوح۔ کسی کی پسندیدگی کی نظر ایک خاص حد سے آگے نہ بڑھ سکی تو کوئی عام انسانی احساسات میں ڈوب گیا۔ کسی نے وطنیت کو اپنا مطمح نظر بنا لیا تو کسی نے "عربیت" کے گیت گائے مگر ... "اسلامیت عامہ" صرف اقبال کا مسلک رہا!

اسباب و علل کی جستجو میں سب سے پہلے انسانی فطرت اور طبیعت سامنے آتی ہے جس کے مظاہر شعر و ادب اور فلسفہ ہیں۔ اور وہ جذبات بھی جو طبیعت کے مدوجزر اور نو بہ نو تخلیق سے عبارت ہیں۔ یہی تو شاعر کی توجہ اپنی طرف منعطف کرتے ہیں خواہ اس کا نتیجہ جذباتی شاعری کی شکل میں برآمد ہو یا فلسفیانہ کلام کی صورت میں، جوش و خروش کا مظاہرہ ہو یا سکون اور کیف کا۔ اس سلسلہ میں شاعر کے رجحانات بھی پرکھنے پڑتے ہیں جن پر اس کی ثقافت، ماحول، علم و مشاہدہ، فہم و بصیرت اور سیاحت کے تجربات اثر انداز ہوا کرتے ہیں۔

ان ہم عصر شعرا کے کلام پر نقد کے سلسلہ میں فی الجملہ صراحت ضروری ہے خواہ وہ جدید نقد کے اصولوں سے پرکھا جائے یا کسی اور نقطۂ نظر سے۔ یہ تو مسلم ہے کہ یہ چاروں سچے وطن پرست تھے اور ان کا کلام خلوص میں ڈوبا ہوا ہے۔ البتہ جن مقامات تک وہ پہنچے۔ وہاں تک

اقبال نمبر ستمبر،،

ان کو لے جانے والی قوت گوناگوں زندگی اور اس کی روانی تھی۔

شوقی بک

متنبی کے بعد عربی شعرا میں شوقی کو سب سے بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ مگر وہ ترکی الاصل تھے۔ شاید اسی لئے ان کی شاعری کا اسلامی عنصر ترکی خلافت تک ہی محدود رہا۔ ان کے ابتدائی کلام کا اکثر حصہ اسی موضوع سے متعلق ہے۔ پھر جب ان کی فکر پختہ ہو چلی تو انہوں نے اس غیر ضروری "مدح و ثنا" کو ترک کر کے خالص شاعرانہ "فن" کی طرف توجہ کی۔ پھر آخری دور میں انہوں نے "تاریخ" کو اپنا موضوع بنایا۔ اس سلسلہ میں ان کی وہ نظمیں خاص طور پر قابلِ تذکرہ ہیں جو آنحضرتؐ سے متعلق ہیں۔ اور وہ نظمیں بھی جو منظوم "ڈراموں" کی شکل میں ہیں یعنی "قلوپطرہ" "لیلیٰ مجنوں" وغیرہ۔ شوقی کے کلام میں کسی خاص "فلسفۂ حیات" کا پتہ نہیں چلتا اور نہ ایسی

مستقل نظمیں ملتی ہیں جن میں کسی خاص مقصد کو اجاگر کیا گیا ہو یا کوئی پیام ملتا ہو۔ اس سلسلہ میں ان کے ہاں ان اشعار کے علاوہ اور کوئی چیز دکھائی نہیں دیتی:

"ہلالی امت" والے حق گو ہوتے ہیں   اور جواں مردوں کو حق گوئی زیب دیتی ہے۔
وہ مشوروں میں ہمدرد ہوتے ہیں   اور جنگ و جدل کے شائق نہیں ہوتے۔
اسلام کی بلندی عمل کرنے والے کیلئے ہے، اسلام مسلسل تگ و دو کرنیوالے
اور آگے بڑھنے والے کو سرداری عطا کرتا ہے

اے مسلمانو! جو تم کو دیکھ کر اسلام پر حرف گیری کرتے ہیں وہ باانصاف
نہیں ہیں۔

مگر تم نے بھی تو اسلام کو پس پشت ڈال کر خود اپنے ساتھ
انصاف نہیں کیا ہے۔

یہ "ہلال" تمہاری رہنمائی کا ضامن ہے۔
مگر تم اس کی روشنی میں جادۂ راہ تلاش تو کرو۔
اسی کی روشنی میں تمہاری ثقافت نے کتنی منزلیں طے کی ہیں؛
کتنے دن تم نے اسکی کرنوں سے ہم آغوشی میں گزارے ہیں؛
جب اہل عرب نے ہلالی سلطنت قائم کی تو آفتاب کو تخت بنایا اور تارے
رعایا بن گئے؛

علم و فضل کے پرچم فضاؤں میں لہرانے لگے!
تمہاری ہی زبان میں تو "بیان" نازل ہوا تھا۔
اخلاق کی بلندیاں، رسولوں کا عزم، فرشتوں کی محبت، شیروں
کی ہیبت اور بادلوں کا کرم تمہارا ہی تو تھا۔
اپنے عدل کے ساتھ تم جہاں گئے بارش کی طرح تمہارا استقبال ہوا:
عدل ہی حکومتوں کی مستحکم بنیاد ہے ورنہ ــــــ
زمانے گزر جاتے ہیں، نسلیں ختم ہو جاتی ہیں اور لوگ یاد بھی نہیں رکھتے!

یہ ہے شوقی کی "اسلامی شاعری" جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اسلام اور اس کی تعلیمات کو کس نظر سے دیکھتے ہیں۔ ایک ایسی رنگین تصویر جو جاذب نظر ہو جس میں اخلاقی محاسن کے گہرے رنگ ہوں۔ یہ ہے ان کے کمال کی حد!

حافظ محمد ابراہیم

حافظ کو ہم اجتماعی اور جمہوری شاعر کی حیثیت سے جانتے ہیں، ان کے کلام میں آزادیِ مصر کی جد و جہد سب سے نمایاں عنصر ہے۔ وہ مصر کے قومی شاعر ہیں اور مصریوں کے قومی احساسات کی دنیا میں زندہ ہیں۔ وہ واقعات سے پوری طرح متاثر ہوئے مگر ان کی ترجمانی میں انہوں نے احتیاط سے کام لیا۔ اسلئے کہ وہ سرکاری ملازم تھے اور "دار و رسن" سے گریز کرنا چاہتے تھے۔ اسی لئے قومی جد و جہد میں ان کی آواز کمزور معلوم ہوتی ہے:۔

"پھول کیوں نہیں کھلتے؟ چمن کیوں نہیں مہکتا؟
طیور اپنی خوش الحانی کیوں بھول گئے؟
نیل کا پانی رقص کیوں نہیں کرتا؟ اس کی موجیں اٹھکیلیاں کیوں نہیں کرتیں؟
آفتاب یوں کیوں نہیں چمکتا کہ سینہ کی گھٹن دور ہو سکے؛
چاند کی مسکراہٹ میں وہ شوخی کیوں باقی نہیں رہی؟
ستارے جگمگانے کے بجائے ڈوبتے کیوں نظر آتے ہیں؟
کیا ان سب کو وہ خبر نہیں ملی جو ہم تک پہنچی ہے؟
مصر آزاد ہو گیا ــــــ!!

وہ خبر جس پر میں سوچ میں پڑا ہوں؟
وہ سنجیدہ بات ہے یا کسی نے دل لگی کی ہے ؟
یہ حقیقت ہے یا اسٹیج پر کوئی تمثیل پیش کی گئی ہے ؟
آزادی کا لمحہ بھی شک آلود ہے — اندھیرا کم تو نظر نہیں آتا ؟
عقل حیران سی ہے . . . . . اب بات کو اشاروں میں کہو یا صراحت
کے ساتھ، بات ایک ہی ہے !"

حافظ مصر کے قومی شاعر کی حیثیت سے حالات کا جائزہ لیتے رہے، ان کی تصویر کشی کرتے رہے اور ان کی نظر اس حد سے آگے نہ بڑھ سکی۔ بہرحال وہ شاہی ملازم تھے اور کسی طاقت سے ٹکرانا ان کے بس کی بات نہ تھی۔

جمیل صدقی زہاوی

وہ باغی اور فلسفی شاعر جس کی پوری زندگی انگریز اور ترک حاکموں کے جبر و تشدد سے لڑتے گزری، ان کی طبیعت میں بے پناہ جوش اور ولولہ تھا، وہ قومی غیرت کے نقیب تھے مگر یہ سب "عربی وطنیت" تک محدود تھا! "سال نو" اس نظم میں وہ کہتے ہیں ا۔

"میں اس انوکھے سالِ نو پر کیا خوش ہوں، جس میں باغیوں کے ناخن بھی قلم
کر دئے جائیں؛
مردانگی کا فقدان اس سرزمین سے زیادہ کہاں ہوگا، جہاں نوجوانوں کو تازیٔ
پر غصہ نہ آتا ہو۔
اگر تم ظالم کے تشدد پر بھی برافروختہ نہ ہوئے تو پھر اس زندگی میں کس بات پر
برافروختہ ہوگے؟

میں چاروں طرف یہی دیکھتا ہوں — شاید کسی چہرے پر احساس عزت
کے آثار نظر آجائیں ؟
مگر افسوس! اس مصیبت کے سیلاب میں ہزاروں میں ایک آدھ آرام
سے ہے — جب کوئی غم زدہ اپنی حالت بیان کرنے کے قابل نہیں
رہتا تو آنسو اس کے ترجمان بن جاتے ہیں !
یہاں جو کوئی اپنا دکھ درد بیان کرتا ہے، وہ "باغی" ہے !
اور جو حق طلب کرتا ہے وہ "مجرم" قرار دیا جاتا ہے !
معلوم میری قوم نے حق سے آنکھیں پھیر لی ہیں یا اسے نظر ہی نہیں آتا؟
ارباب وطن! اپنے حقوق کے سلسلہ میں تو خاموش نہ رہو۔
کیا تمہارے منہ میں زبان نہیں رہی ؟
کسی کارِ عظیم کی ابتداء کر کے اس کو انجام تک نہ پہنچانا مردانگی کے لئے
ننگ ہے !

عزت اور حریت کے علاوہ کوئی شرف قابل فخر نہیں ہے۔
اور عزت اسی کو ملتی ہے جو اپنے کو مقصد کے لئے وقف کر دے۔
آزاد وہی ہے جو اپنی اہانت پر خاموش نہ رہے۔
اور حق گوئی میں اس کی زبان نہ لڑکھڑائے"

دوسری نظموں کی طرح اس نظم میں بھی شاعر کی جوشیلی اور باغیانہ طبیعت صاف نمایاں ہے اور اس کا محور صرف "استعمار کے خلاف جہاد" یعنی جبر و تشدد سے آزادی ہے۔ یہی زہاوی کا "فلسفۂ حیات" ہے۔

اقبال

اقبال کا زاویۂ نگاہ اسلام، وطنیت اور قومیت، آزادی و غلامی، سب کے بارے میں اپنے ہم عصر عربی شعراء سے مختلف ہے۔ ان کے مسلک کا اندازہ ان چند اشعار سے بخوبی ہو سکتا ہے

عشق با دشوار ورزیدن خوش است	چون خلیل از شعلہ گل چیدن خوش است
•	
زندگی مضمونِ تسخیر است و بس	آرزو افسونِ تسخیر است و بس
•	
نقطۂ نوری کہ نام او خودی است	زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است
از محبت می شود پائندہ تر	زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر
•	
اے امینِ حکمتِ ام الکتاب	وحدتِ گم گشتۂ خود باز یاب
•	
فرد می گیرد ز ملت احترام	ملت از افراد می یابد نظام

مومن از عشق است و عشق از مومن است
عشق را ناممکنِ ما ممکن است

تیغ بہرِ عزتِ دین است و بس
مقصدِ او حفظِ آئین است و بس

ماسوا اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست

مسلم استی دل بہ اقلیمے مبند
گم مشو اندر جہانِ چون و چند
می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم
در دلِ او یاوہ گردد شام و روم

خدا تجھے کسی طوفاں سے آشنا کر دے
کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں

پردہ اٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب

مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے
مومن کا مقام ہر کہیں ہے

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفےٰ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

یہ نکتہ سرگذشتِ ملتِ بیضا سے ہے پیدا
کہ اقوامِ زمینِ ایشیا کا پاسباں تو ہے

بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے
وہ کیا تھا؟ زورِ حیدرؓ، فقرِ بوذرؓ، صدقِ سلمانیؓ

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

جہاں میں اہلِ ایماں صورتِ خورشید جیتے ہیں
اِدھر ڈوبے اُدھر نکلے، اُدھر ڈوبے اِدھر نکلے

یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملت ہے

یہ ہے وہ "شاعر" وہ فلسفی، وہ مفکر، وہ مردِ مومن جو اسلام اور اس کے پیغام سے آگاہ ہے، جس کی ذات، جس کے افکار اور جس کی زندگی پر قرآن کی محبت چھائی ہوئی ہے۔ وہ مشرق میں مسلمان کو روح کی قوت سے آگاہ کرنا چاہتا ہے، وہ اس کو سربلند دیکھنا چاہتا ہے، وہ چاہتا ہے کہ مسلمان باعزت زندگی اور ایک نئی تاریخ کی تعمیر پر آمادہ ہو۔ اس کا ادب زندگی اور قوت کا ادب ہے۔

یہاں پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال اپنے ہم عصر شعراء سے کیوں مختلف تھے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شوقی حافظ اور زہاوی نے اپنے وطن کی پکار پر جہاد کے لئے لبیک کہی لیکن اقبال ان سے ایک قدم آگے بڑھ گئے۔ انہوں نے استعمار اور غلامی سے جہاد کے لئے ایک ایجابی فلسفہ پیش کیا۔ وہ فلسفہ جو مشرق کو مصائب و آلام سے نجات دلا سکتا ہے۔ اس طرح انہوں نے ایک "زندہ پیام" عطا کیا —— اور یہ وہ منزل تھی جہاں تک ان کا کوئی ہم عصر نہ پہنچ سکا۔

ہمارے اکابر سیاحت کیا کرتے ہیں، شوقی اور اقبال یورپ گئے۔ ابراہیم نے سوڈان اور زہاوی نے ترکی کی سیر کی۔ شوقی اور اقبال دونوں نے عربی ثقافت کے آثار کے علاوہ مغربی تمدن کے بلند مظاہر کو بھی قریب سے دیکھا۔ مگر دونوں پر اس مشاہدہ کا ردعمل ایک دوسرے سے جداگانہ ہوا۔ شوقی نے مغربی تمدن کو حیرت کی نظروں سے دیکھا اور مصر اور مشرق کو اس کی تقلید کی دعوت دی۔ مگر اقبال —— وہ اس سے مرعوب نہیں ہوئے۔ ان کا خیال تھا کہ روشنی کا مرکز مشرق ہے۔ ان کو اپنی ذات، اپنی سرزمین اور اپنی روایات پر اعتماد تھا۔ اسی لئے ان کا ردِعمل یہ تھا کہ اس تمدن کی اچھی چیزوں کو بھی اپنا لیا جائے مگر اس طرح کہ نہ بیگانگی ظاہر ہو نہ گمشدگی۔

شوقی اور اقبال دونوں خوش حال ماحول کی پیداوار تھے مگر شوقی

وہ قوتِ حق اور حریت کے نقیب ہیں۔ ان کا پیام یہ ہے کہ مذہب اور فلسفہ میں ربط ہو، شرق و غرب میں ربط ہو، روحانیت اور مادیت میں ربط ہو۔ اور ایسا ربط جو مستحکم اور پائدار، فطری اور عقلی قواعد کی بنیاد پر ہو۔ وہ عوام کو روحانی لہجہ میں پکارتے ہیں، مشرق کی نگاہوں کے سامنے امید کا باب کھولتے ہیں، اس کو شاندار مستقبل کی نوید دیتے ہیں اور ایک ایسے عالمگیر تمدن کے داعی ہیں جس میں فرد اور سماج دونوں آزاد ہیں۔

اقبال کے یہ افکار ان کو اپنے دوسرے ہم عصر شعرا کے مقابلہ میں بہت بلند اور روشن مقام تک پہنچا دیتے ہیں۔ ان سے مینوں مذکورہ ہم عصران کے مقابلہ میں عبوری دور کے شاعر نظر آتے ہیں جو ایک تنگنائے خیال میں زندگی بسر کرتے رہے۔

ایک ہندو مفکر کے قول پر میں اس مختصر مضمون کو ختم کرتا ہوں۔

"گو اقبال نے اسلام کی چوکھٹ پر چراغ جلایا مگر اس کی روشنی اور دوں تک بھی پہنچ رہی ہے اور غیر مسلموں کے لئے بھی اس سے استفادہ ممکن ہے۔"

" جاوید اور منیرہ کی نگہداشت کے لئے اور گھر کے عام انتظامات کے لئے جو ایک مدت سے بگڑا ہوا ہے میں نے فی الحال آزمائشی طور پر علی گڑھ سے ایک جرمن خاتون کو جو اسلامی معاشرت سے واقف ہے اور اردو بول سکتی ہے بلوایا ہے۔ پروفیسر رشید صدیقی اور دیگر احباب نے اس کی شرافت کی بہت تعریف کی ہے۔ اگر وہ اپنے فرائض ادا کرنے میں کامیاب ہو گئی تو مجھے بے فکری ہو جائے گی۔ جاوید کی عمر اس وقت قریباً ۱۳ سال ہے اور منیرہ کی قریباً سات سال۔ ماں کی موت سے ان کی تربیت میں بہت نقص رہ گئے ہیں۔ اسی واسطے میں نے مذکورہ بالا انتظام کیا ہے۔"

مکتوب اقبال بنام سر راس مسعود

۸ر جون ۳۶ء

اقبال اور بنگالی ادیب

وحید قیصر ندوی

علامہ اقبال مرحوم کی شاعری میں جو پھیلاؤ اور آفاقیت ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ پاک و ہند برعظیم میں جہاں سینکڑوں زبانیں بولی اور سمجھی جاتی ہیں شاید ہی کوئی زندہ زبان ایسی ہو جو ان کے کلام اور تعلیمات سے متاثر نہ ہوئی ہو۔ یہ تاثر یا تو براہِ راست ان کی اردو فارسی تصنیفات سے قبول کیا گیا یا ان ترجموں سے جو دنیا کی زندہ زبانوں میں ہو چکے ہیں۔

اہل بنگالہ کو علامہ اقبالؒ سے باضابطہ روشناس کرانے والے کلکتہ یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر امیہ چکرورتی ہیں۔ ان کو علامہ مرحوم سے بڑی محبت تھی اسی لئے وہ بہت دنوں تک لاہور جا کر ان کی صحبت میں رہے۔ اور ان سے فیض اٹھایا۔ انہوں نے کلکتے کے انگریزی اور بنگلا اخبارات و رسائل میں علامہ اقبالؒ پر مضامین لکھے اور ان کی کئی مشہور فارسی اور اردو نظموں کا بنگلا میں ترجمہ کیا۔ اردو نظموں میں "ہمالہ"، "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

ڈاکٹر چکرورتی کے متعلق بنگال کے مسلمان ادیبوں کے ایک طبقے کا کہنا ہے کہ انہوں نے علامہ کی انہی نظموں کا ترجمہ کیا جن میں اقبالؒ ایک سچے محبِ وطن ہی نہیں بلکہ وطن پرست نظر آتے ہیں لیکن ان کے اس کلام کو چھوا تک نہیں جس میں وہ سچے اور پکے مسلمان نظر آتے ہیں۔ انہوں نے "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" کا ترجمہ تو کیا ہے مگر "چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا" کا ترجمہ کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ تاہم ان کا یہ احسان اہل بنگالہ کبھی نہیں بھلا سکتے کہ انہوں نے علامہ اقبالؒ پر متعدد مضامین لکھے اور ان کی نظموں کا ترجمہ کر کے بنگال کے مسلمان ادیبوں کو چونکا دیا اور ان میں علامہ کے کلام کو پڑھنے اور سمجھنے کا شوق پیدا کر دیا۔

اشرف علی خاں مرحوم ڈاکٹر چکرورتی کے بعد سب سے پہلے جس شخص نے علامہ اقبالؒ کو اپنا موضوع بنایا وہ کلکتہ کے ایک بنگالی روزنامہ "سلطان" کے اڈیٹر اشرف علی خاں مرحوم تھے۔ انہوں نے علامہ اقبال کے "شکوہ" کا بنگلا میں منظوم ترجمہ کیا۔ یہ وہ وقت تھا جب بنگال کے مسلمانوں میں سیاسی بیداری پیدا ہو چلی تھی اور وہ منزل کی تلاش میں سرگرداں تھے۔ "شکوہ" میں مسلمانوں کی منزل کی نشان دہی کی جھلک موجود تھی، شاندار ماضی کا تذکرہ تھا، مسلمانوں کی مذہب سے بے گانگی اور دوری پر ماتم تھا، اسلاف کے کارناموں کو یاد دلایا گیا تھا اور ان کو اچھی طرح جھنجھوڑا گیا تھا۔ اشرف علی خاں نے "شکوہ" کا ایک ایک حرف متعدد بار پڑھا۔ اس میں ان کو بنگال کے مسلم عوام کے دکھ درد کا مداوا نظر آیا۔ چنانچہ

انہوں نے بڑی محنت اور جاں فشانی سے "شکوہ" کا منظوم ترجمہ کیا۔ انہوں نے ترجمہ کرتے وقت لفظی پابندی کا خیال نہیں کیا بلکہ اصل کے خیالات کو اپنے الفاظ میں خوش اسلوبی سے ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔ مترجم نے اپنے دیباچہ میں علامہ اقبالؒ کو اہلِ بنگالا سے روشناس کیا ہے۔ افسوس ہے کہ ایسے فاضل شخص کو انتہائی تنگدستی کے سبب خودکشی کرنا پڑی۔ اگر وہ کچھ دیر اور زندہ رہتے تو شاید علامہ اقبالؒ کی ساری تصنیفات کا بنگالا میں بہت پہلے ترجمہ ہو چکا ہوتا کیونکہ اشرف علی خاں مرحوم بنگالی کے ادیب ہونے کے ساتھ ساتھ اردو، فارسی اور عربی کے عالم بھی تھے۔ ان کی وفات کے کچھ ہی دنوں بعد ترجمے کے کئی اڈیشن شائع ہوئے۔

پروفیسر قاضی اکرم حسین

اشرف علی خاں کے بعد ایک اور ادیب قاضی اکرم حسین نے علامہ کی "بانگ درا" کی چند نظموں "نیا شوالہ" "ہمالا" اور "ایک آرزو" وغیرہ کا منظوم ترجمہ کیا۔ ان کے منظوم ترجمے "پدتغیر بانشی" یعنی "راستے کی بانسری" کے نام سے چھپ گئے ہیں۔ ان کے ترجمے کچھ ایسے جاندار نہیں پھر بھی ان کی کوشش قابلِ تعریف ہے۔

رسالہ "محمدی"

علامہ اقبالؒ کی وفات کے بعد بنگال میں ان کی شاعری اور تعلیمات کا بہت چرچا ہوا۔ بنگلا کے متعدد رسالوں اور اخبارات نے "اقبال نمبر" نکالے۔ ان رسائل و جرائد میں مولانا محمد اکرم خاں کا بنگالی ماہنامہ "محمدی" خاص طور سے قابلِ ذکر ہے۔ اس کے خاص نمبر میں علامہ کے حالاتِ زندگی، ان کے فلسفۂ حیات اور تعلیمات پر متعدد اہلِ قلم نے بہت کچھ لکھا۔

پروفیسر امین الدین

رسالہ "محمدی" کے اس خاص نمبر میں ڈھاکہ اسلامیہ انٹرمیڈیٹ کالج کے بنگلا کے پروفیسر امین الدین احمد کا "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کا منظوم ترجمہ شائع ہوا تھا۔ اگرچہ یہ ترجمہ بالکل لفظی ہے پھر بھی قاضی اکرم حسین کے ترجمہ سے بہتر ہے۔

اس رسالہ میں "بانگِ درا" "ضربِ کلیم" "بالِ جبریل" اور "پیامِ مشرق" وغیرہ کی متعدد نظموں کے نظم و نثر میں ترجمے شائع ہوئے۔

میزان الرحمٰن

بنگلا کے نامور ادیب میزان الرحمٰن کو اردو سے خاص لگاؤ ہے۔ تقسیم سے پہلے وہ "انجمن ترقی اردو بنگالہ" کے سکریٹری بھی رہ چکے ہیں۔ کلکتہ میں اردو کی ترویج و اشاعت میں ان کا خاص حصہ ہے۔ انہوں نے "پوتغیر پیغام" یعنی "راستے کا پیغام" کے نام سے علامہ کی متعدد نظموں کا منظوم بنگالی ترجمہ شائع کیا ہے جس میں "بالِ جبریل" اور "ضربِ کلیم" وغیرہ کی متعدد نظموں کے علاوہ "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کا ترجمہ بھی ہے۔ یہ تراجم علمی حیثیت سے تو بہت کامیاب رہے، لیکن انہیں عوام میں مقبولیت حاصل نہیں ہوئی جس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں اردو، فارسی کے اصل الفاظ کو جوں کا توں رہنے دیا گیا ہے۔ بنابریں خواص تو ان سے بہت لطف اندوز ہوتے ہیں۔ مگر عوام کم پڑھے لکھے ہونے کی وجہ سے ان میں زیادہ کشش نہیں پاتے چونکہ گذشتہ دو تین برس سے بنگلا میں اردو، فارسی اور عربی کے الفاظ بکثرت استعمال ہونے لگے ہیں۔ اس لئے ان فارسی و عربی آمیز ترجموں کی وقعت بھی بڑھتی جا رہی ہے۔

میزان الرحمٰن علامہ اقبالؒ سے بڑی عقیدت رکھتے ہیں جس کا اظہار ان کی تصنیف "پوتغیر پیغام" کے ہر ہر لفظ سے

ہوتا ہے۔ اس کے دیباچے میں انہوں نے اقبالؒ کی تعلیمات اور فلسفہ پر روشنی ڈالی ہے اور اہلِ بنگالا کو ان کی تصانیف سے بیش از بیش فائدہ اٹھانے کی ترغیب دلائی ہے۔

ڈاکٹر محمد شہید اللہ یہ کئی زبانوں کے ماہر ہیں۔ انہیں اردو، فارسی اور انگریزی کے علاوہ سنسکرت اور فرانسیسی وغیرہ پر بھی عبور ہے۔ انہیں بھی علامہ اقبالؒ سے بڑی عقیدت اور محبت ہے۔ انہوں نے اقبالؒ پر متعدد مضامین لکھے ہیں اور برابر لکھ رہے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب شاعر نہیں ہیں مگر انہوں نے بھی "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کا منظوم ترجمہ کیا ہے جو اہلِ نظر کی نگاہ میں چنداں قابل اعتنا تو نہیں مگر قابل داد ضرور ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے علامہ اقبالؒ کے فلسفہ اور تعلیمات پر جو مضامین لکھے ہیں وہ بڑے قابل قدر ہیں۔ موصوف نے ان سب کو ایک مجموعہ کی شکل میں "اقبال" کے نام سے شائع کر دیا ہے۔

محمد سلطان کلکتہ مدرسہ کے ایک استاد محمد سلطان نے علامہ کی کئی نظموں کا منظوم ترجمہ کیا ہے۔ ان ترجموں میں "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کا وہ منظوم ترجمہ بھی شامل ہے جس کے متعلق بنگلا ادب کے نقادوں اور اہلِ علم کا کہنا ہے کہ یہ دوسرے تمام ترجموں سے بہتر ہے۔

کوی فرخ احمد مشرقی پاکستان کے جواں سال شاعر فرخ احمدؔ نے بھی جسے علامہ اقبالؒ سے بے انتہا محبت ہے "جواب شکوہ" کا منظوم ترجمہ کیا ہے جو بنگلا ادب میں ایک خاص مقام رکھتا ہے۔ فرخ احمدؔ آج کل حضرت علامہ کے فارسی کلام کا ترجمہ کرنے میں مشغول ہے۔ امید ہے کہ وہ بہت ہی جلد اپنی متعدد قابل قدر چیزیں ملک کے سامنے پیش کر سکے گا۔

ابوالکلام مصطفیٰ ابھی تین چار مہینے ہوئے ایک غیر معروف ادیب ابوالکلام مصطفیٰ نے علامہ اقبالؒ کے "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کے انداز میں ایک "شکوہ" اور "جواب شکوہ" لکھا ہے۔ جس میں خیالات تو سارے اقبالؒ کے ہیں مگر محاکات اور منظر کشی میں بنگال کا ماحول سامنے رکھا گیا ہے۔ دیباچہ میں لکھا گیا ہے کہ یہ "بدعت" اس لئے کی گئی ہے کہ علامہ اقبال کو اہلِ بنگال بہت قریب سے دیکھ سکیں اور اچھی طرح سمجھ سکیں ساتھ ہی ان کو کسی قسم کی بیگانگی یا غیریت محسوس نہ ہو۔ ابوالکلام مصطفیٰ اپنے اس مقصد میں بہت کامیاب رہا ہے۔

سید عبدالمنان باریسال کے رہنے والے سید عبدالمنان پہلے شخص ہیں جنہوں نے علامہ مرحوم کی "اسرار خودی" کا نثر میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ اس قدر مقبول ہوا کہ اس کا پہلا اڈیشن ہاتھوں ہاتھ نکل گیا۔ دوسرا مصنف کی نظر ثانی کے بعد حال ہی میں شائع ہوا ہے اور بڑی تیزی سے فروخت ہو رہا ہے۔

پروفیسر سید علی احسن "پوربا پاکستانیو شاھتیہ بھومیکا" یعنی مشرقی پاکستان کا ادبی سرمایہ اور "نذرالاسلام پر ایک نظر" کے مصنف اور مشرقی پاکستان کے نامور مسلمان نقاد اور شاعر پروفیسر سید علی احسن بھی علامہ اقبالؒ سے بے انتہا متاثر ہیں جس کی جھلک ان کی تمام تصنیفات میں نمایاں ہے۔ انہوں نے "اسرار خودی" کا نظم میں ترجمہ کیا ہے جو مولانا محمد اکرم خاں کے بنگالی ماہ نامہ "محمدی" میں لگاتار کئی مہینے چھپتا رہا۔ اور بنگالی ادیبوں اور شاعروں میں بہت مقبول ہوا۔ مشہور ہندو ناقد مسٹر بشو دھا چکرورتی نے اس کی بہت تعریف کی ہے۔ مولانا اکرم خاں کو بھی یہ ترجمہ بہت پسند تھا۔ چنانچہ انہی نے

وہ ہمیشہ اسے اپنے رسالے کے پہلے صفحے پر چھاپتے تھے۔
یہ ترجمہ بہت جلد کتابی صورت میں شائع ہونے والا ہے۔

پروفیسر آدم الدین احمد — علامہ کی فارسی تصنیف "رموزِ بےخودی" کا ترجمہ

شانتی نکیتن کے پروفیسر آدم الدین احمد نے کیا ہے یہ ترجمہ بھی رسالہ "محمدی" میں بالاقساط چھپتا رہا ہے۔ امید ہے کہ یہ بھی بہت جلد کتابی صورت میں شائع ہو جائے گا۔ اگرچہ یہ ترجمہ کچھ بے جان سا ہے۔ پھر بھی کوئی اور ترجمہ نہ ہونے کی وجہ سے غنیمت ہے۔

پاکستان کی تحریک کے وجود میں آتے ہی علامہ اقبالؒ کا نام ہر شخص کی زبان پر آنے لگا تھا اور ان کی شخصیت ادبی جلسوں سے زیادہ سیاسی محفلوں میں موضوع بحث بن گئی۔ چنانچہ ۱۹۴۷ء کے بعد علامہ مرحوم پر جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں سیاسی پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی زیادہ کوشش کی گئی ہے۔ اور بنگالی ادیبوں نے بھی جو کچھ لکھا ہے اس میں سیاسی پہلو غالب ہے۔

اس سلسلے میں مشرقی بنگال کے وزیر صحت جناب محمد حبیب اللہ بہار کا نام سرفہرست ہے۔

آنریبل حبیب اللہ بہار — جنہوں نے اپنی کتاب "کوی اقبال" یعنی "شاعر اقبال" میں اسی پہلو پر زور دیا ہے۔ یہ کتاب بہت مقبول ہوئی۔ اس کو چھپے ہوئے کئی برس ہو گئے ہیں۔ مگر آج تک اس کی مقبولیت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔

منورالدین چودھری — یہ آسام کے سابق وزیر تھے جن کا حال ہی میں انتقال ہوا ہے۔ انہوں نے بھی اپنی ایک تصنیف میں جو "جلوہ" کے نام سے حال ہی میں شائع ہوئی ہے، "اقبالؒ کی شخصیت اور ارشادات" کے سیاسی پہلوؤں کو ملحوظ رکھا ہے۔

اس وقت مشرقی بنگال میں نوجوان لکھنے والوں کا ایک اچھا خاصہ گروہ پیدا ہو گیا ہے جس کا موضوع علامہ اقبالؒ کا فلسفہ اور تعلیم ہے۔ ان میں محمد واجد علی، سید علی احسن، فرخ احمد اور ابونعیم بذل الرشید، وغیرہ کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ابونعیم بذل الرشید — ابونعیم بذل الرشید نے حال ہی میں ایک کتاب "مہا کوی اقبالؒ" یعنی "شاعر اعظم اقبالؒ" لکھی ہے جس میں علامہ کے ارشادات پر بحث کی گئی ہے۔ کتاب کا دیباچہ پروفیسر سید علی احسن نے لکھا ہے۔

تعلیم یافتہ خواتین کو بھی حضرت علامہ مرحوم سے کچھ کم عقیدت نہیں چنانچہ متعدد خواتین نے ان پر زنانہ اور دوسرے رسالوں میں کثرت سے مضامین لکھے ہیں۔ ان میں مشہور شاعرہ بیگم صوفیہ کمال، بیگم شمس النہار محمود، بیگم حبیب اللہ بہار، انورہ خاتون، رقیہ انوار، اور بیگم فضل الرحمٰن وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔

مشرقی پاکستان کے محکمۂ تعلیم نے علامہ اقبالؒ کے کلام کا کافی حصہ کورس میں داخل کر دیا ہے۔ بنگالی ادبی انجمنیں مثلاً "تمدن"، "مجلس" وغیرہ یوم اقبالؒ بڑے اہتمام سے منانے لگی ہیں۔ ان کے جلسوں میں علامہ مرحوم پر بنگالی میں تقریریں ہوتی ہیں، مقالے پڑھے جاتے ہیں اور نظمیں سنائی جاتی ہیں۔

ان حالات کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ آئندہ علامہ مرحوم کی مقبولیت اور بھی بڑھ جائے گی اور مشرقی پاکستان کا ہر پڑھا لکھا شخص ان کا کلام انہی کی زبان میں پڑھ سکے گا۔

ایران اور اقبال

حضور احمد سلیم

سنہ ۱۹۴۳ء کا واقعہ ہے کہ سابقہ حکومتِ ہند کی دعوت پر دانشمندانِ ایران کا ایک وفد اس برصغیر کے تعلیمی ادارے اور دارالعلوم دیکھنے کی غرض سے روانہ ہوا۔ مہمانوں نے کراچی، سکھر، لاہور، الہ آباد، میسور اور دہلی وغیرہ کا دورہ کیا۔ اراکینِ وفد سے دہلی میں ایک اخبار کے نمائندے نے علامہ اقبالؒ کے متعلق استفسار کیا تو اسے یہ جواب ملا کہ "ایران میں اقبال کو کوئی نہیں جانتا۔ ان کے کلام میں کوئی ایسی خصوصیت نہیں جو ہماری توجہ اپنی طرف منعطف کر سکے"۔

زمانہ اپنی پوری رفتار سے گردش کرتا رہا یہاں تک کہ ۱۴ اگست سنہ ۱۹۴۷ء کی صبح نمودار ہوئی۔ جب دنیا والوں نے افقِ خاور پر ایک آفتاب ابھرتے ہوئے دیکھا جس کی بیتاب کرنیں زندگی کی دولت سے مالا مال، امنگوں سے سرشار اور روئے ارض سے تیرگی کا نام و نشان مٹا دینے کا عزم بالجزم لئے ہوئے تھیں۔ یہ آفتاب مملکتِ پاکستان تھا جس کا خواب ایک مردِ درویش نے دیکھا تھا۔ اس مملکت کا وجود نہ صرف اپنوں کے لئے عظمتیں اور کامرانیاں لے کر آیا بلکہ پستی اور اضمحلال کے ہاتھوں عالمِ ضیق میں مبتلا انسانیت کا ملجا و ماویٰ بھی بن کر آیا۔ مادیت کے کمال نے انسانی کردار کا گلا گھونٹ دیا تھا۔ سسکتا ہوا اخلاق اور تڑپتی ہوئی شرافت زندگی کی بھیک مانگ رہی تھی کہ ایک مسیح النفس کی آمد نے انہیں جاں کنی کے عذاب سے بچا لیا۔ اس مملکت کا تخیل پیش کرنے والی ہستی اقبال جس کے قلبِ تپاں میں عالمِ انسانیت سے ہمدردی کے شعلے بھڑک رہے تھے۔ نے اپنی شعلہ نوائی سے ملت کے ہر فرد میں ایسی روح پھونک دی تھی کہ جب حصولِ آزادی کا سوال درپیش ہوا تو انہوں نے اپنی جانوں کی بھینٹ چڑھا دی۔ اقبال کا درد اب ان کا انفرادی درد یا دردمندوں کی ذاتی ملکیت نہ رہی تھی۔ بلکہ جس ملت کی ترجمانی کا فخر انہیں حاصل تھا۔ اس کے ہر رگ و ریشہ میں یہی درد اور سوز مضمر تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو صفحۂ ارض پر ایک نئی مملکت کے نقوش کیسے مرتسم ہوتے۔ جس کی ضیا پاشیوں سے آج یورپ اور ایشیا والوں کی نگاہیں خیرہ ہو رہی ہیں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ جب اس مملکت کے جاں نثار عالمگیر امن و آشتی کا نصب العین لے کر میدانِ عمل میں داخل ہوئے تو ان میں بانیٔ پاکستان کا عزم اور شاعرِ مشرق کا سوز کارفرما تھا۔ جب مملکت کا ذکر آیا تو اقبال کا بھی ذکر آیا۔ جب اقبال کا ذکر آیا تو سوز و گداز سے لبریز دل کی بات زبان پر آ گئی اور اقبال کے شعروں کی صورت میں چنگاریاں جھڑنے لگیں۔ ان چنگاریوں نے ہر حساس دل میں ایک لگن پیدا کر دی۔ ایران کی سرزمین پر بسنے والے بھی دل رکھتے تھے اور دل بھی کیسا؟ محبت اور اخوت سے لبریز، تعصب سے بالاتر، جب ان کے کانوں میں آواز آئی ؎

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما
اے جوانانِ عجم جانِ من و جانِ شما

تو یہ سوز و گداز ان کے رگ و پے میں برق آسا سرایت کر گیا۔ سچ ہے ع

سخن کز دل بروں آید نشیند لاجرم بر دل

بقول مدیر مجلہ "دانش۔ تہران" ——— پہلے پہل ملتِ ایران سے اقبال کا تعارف کرانے کا سہرا جناب محمد علی داعی الاسلام کے سر ہے۔ جنہوں نے رسالہ موسوم بہ "اقبال و شعرِ فارسی" کے ذریعہ سے یہاں کے لوگوں کو ان سے آشنا کرایا۔ یہ رسالہ مذکورہ ۱۳۲۴ھ میں حیدر آباد دکن سے شائع ہوا۔ زیادہ گذرتے ہوئے دیر نہیں لگتی۔ آج اگر ہم یہ کہیں تو آپ باور کرنے پر مجبور ہوں گے کہ پاکستان کا اقبال اب کچھ مصر و حجاز اور شام و فلسطین ہی کا اقبال نہیں بلکہ مملکتِ ایران کا بھی اتنا ہی جتنا اقبال ہے۔ ایران کے مشہور ادیب اور شاعر جناب علی اکبر دہ خدا کے دو شعر پیش کرتا ہوں: ؎

زاں گونہ کہ پاکستان با نابغہ دوراں

اقبال شہیرِ خویش بر شرق ہمی نازد

زیبد وطنِ ما نیز بر خویش ہمی نازد

دا ندر چمنِ معنی چوں سرو سرافرازد

اسی سرزمین کے ایک اور دانشمندِ معروف جناب تقی زادہ کے تاثرات ملاحظہ فرمائیے:۔

"پاکستان سے باہر بھی اس مردِ حکیم کی شہرت، دن بدن بڑھتی جا رہی ہے اور اقبال شناس پیدا ہو رہے ہیں، جن کی بڑی کوشش یہ ہے کہ ان کا تعارف اپنے ملک میں کرائیں۔ اس سلسلے میں اقبال کو جاننے کے لئے سب سے بڑھ کر فوقیت ایران کو حاصل ہے کیونکہ ان کے کلام کا اکثر حصہ ہماری زبان میں ہے اور حقیقت یہ ہے کہ وہ پاکستان اور ایران کی مشترکہ ملکیت ہیں۔"

رفتہ رفتہ ۱۹۴۹ء کا وہ مبارک دور آیا جب علامہ اقبال کی سوانح اور ان کے کلام پر تنقیدی مضامین کا سلسلہ شروع ہوا۔ جناب مجتبیٰ مینوی ہزار ستائش کے مستحق ہیں کہ ان کی مساعیِ پیہم سے مجلہ "یغما" میں بالاقساط یہ مضامین شائع ہوتے رہے اور اب "اقبال لاہوری" کے نام سے مینوی کی یہ تصنیف منصۂ شہود پر آچکی ہے۔

مینوی نے مذکورہ کتاب میں ایک دلچسپ لطیفہ درج کیا ہے۔ جسے قارئین کی ضیافتِ طبع کے لئے انہیں کے الفاظ میں پیش کیا جاتا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

ایک دفعہ میں اپنے چند احباب کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا اور اقبال اور ان کی فارسی شاعری پر بحث ہو رہی تھی۔ ایک صاحب جن کا دوسروں کی عیب جوئی اور حرف گیری کے سوا اور کوئی شغل نہ تھا فوراً دخل در معقولات فرماتے ہوئے بولے "جی" قاآنی کو میں جانتا ہوں جنہوں نے لیڈن میں راحت الصدور چھپوائی ہے۔ میں حیرانی سے اس کا منہ تکنے لگا اور سمجھایا کہ وہ اقبال جس کا ذکر تم کر رہے ہو اور وہ اقبال جو پنجاب یونیورسٹی میں زبان فارسی کے استاد ہیں ان میں فرق ہے۔ باتوں باتوں میں ہمارے احباب میں سے ایک نے اقبال کا یہ قطعہ پڑھا ؎

ساحلِ افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم

ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من کیستم

موج ز خود رفتہ اے تیز خرامید گفت

ہستم اگر مے روم، گر نروم نیستم

لہٰذا مضمون اور الفاظ کی ترکیب پر ہم کچھ کہنا ہی چاہتے تھے کہ معترض پھر بول اٹھا۔ "نخیر۔ خرامیدن بمعنی راہ رفتن بآہستگی است و 'تیز خرامید' اجتماعِ ضدین است و غلط است" (یعنی صاحب، خرامیدن کے معنی آہستہ آہستہ چلنا ہے اور 'تیز خرامید' اجتماعِ ضدین ہونے کی بنا پر غلط ہے)"۔ مجھے یہ سن کر بے اختیار حضرتِ عیسیٰ اور ان کے حواریوں کا وہ واقعہ یاد آگیا جب انہوں نے راستے میں ایک مردہ کتے کو پڑا ہوا دیکھا۔ حواریوں نے

تو ناک بھوں چڑھانی شروع کی لیکن حضرت عیسیٰؑ کہنے لگے "دیکھو اس کے دانت کیسے سفید اور خوبصورت ہیں" ــــــ اس کے بعد مینوی فرماتے ہیں کہ مجھے کہنا پڑا کہ انسان کو تنقید کرتے وقت انصاف ہاتھ سے نہ دینا چاہیئے اور الفاظ کا اتنا بھی مقید نہ ہونا چاہیئے کہ معنی کی طرف سے بالکل آنکھیں بند کر لے۔ چونکہ ہمارا موضوع سخن اقبال کی طرز نگارش نہیں اس لئے اس بحث سے قطع نظر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایران میں اقبال کا کلام معنوی اعتبار سے کس درجہ موثر اور مقبول ہوا اور شاعر مشرق کا یہ عظیم الشان خواب کس حد تک پورا ہوا کہ ؎

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

اقبال سے پوری طرح متعارف ہونے سے پہلے ایرانیوں کا خیال تھا کہ ہندی مسلمان اقبال کے متعلق کیوں اس قدر مبالغہ سے کام لیتے ہیں لیکن بطور کامل آشنا ہو جانے کے بعد انہیں مسلمانان ہند کی عقیدت بالکل بجا معلوم ہوئی اور وہ یہ ماننے پر مجبور ہو گئے کہ ان کے دعاوی میں کوئی مبالغہ نہیں بلکہ ان کا خیال قطعاً صحیح اور بجا ہے کہ اقبال ایک قادر الکلام شاعر اور حکیم بلند فکر ہے وہ خود زندگی کی بے پناہ جد و جہد سے دوچار ہے اور چاہتا ہے کہ دوسرے بھی زندگی کی لامتناہی لذتوں سے بہرہ یاب ہوں۔ جب وہ کسی کو سہل انگاری اور تن آسانی میں عمر عزیز تلف کرتے ہوئے دیکھتا ہے تو پکار اٹھتا ہے ؎

خدا تجھے کسی طوفاں سے آشنا کر دے
کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں

بالآخر اہل ایران نے تسلیم کیا کہ یہ اقبال کی تعلیمات ہی کا نتیجہ تھا کہ برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کی سرفروشانہ کوششوں سے ایک کشور اسلامی کا قیام عمل میں آیا۔

ایرانی جب اقبال کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے ہیں تو اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ گذشتہ ایک سو سال کے عرصہ میں کم از کم ایران میں ایسی کوئی شخصیت نظر نہیں آتی جسے مجموعی حیثیت سے اقبال کے مقابل لایا جا سکے۔

اقبال کے متعلق مرحوم محمد تقی ملک الشعرا بہار (متوفی ۲۱ اپریل ۱۹۵۱ء) کے الفاظ ملاحظہ فرمائیے جو اہل ایران کے دلی احساسات کے آئینہ دار ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

"میرے نزدیک تو اقبال کی ہستی ہماری اس سو سالہ اسلامی جد و جہد اور ان اہم مساعی کا نچوڑ ہے جو ہمارے غازی، ہمارے عالم اور ہمارے ادیب عمل میں لاتے رہے ہیں۔ جب میں دانشوروں اور مشاہیر اسلامی کا ذکر کرتا ہوں تو موصوف کے متعلق میرے یہ اشعار حقیقت بن کر میری زبان پر آجاتے ہیں ؎

عصر حاضر خاصۂ اقبال گشت — واحدے کز صد ہزاراں برگذشت
شاعراں گشتند جیشے تار و مار — ویں مبارز کرد کار صد سوار
ہیچکے گشت از سخن گوئی بیا — گفت: کل الصید فی جوف الفرا

اقبال اور اس کے پیغام کا احترام یہاں کے لوگوں کے دلوں میں بدرجہ اتم موجود ہے۔ جناب احمد گلچین معانی کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں: ؎

گر بدست بہ کوئے تو گذر خواہم کرد — تربت پاک ترا کحل بصر خواہم کرد
تا ہر یک جا دل بیتاب بقرار گیرد — بر سر تربت اقبال مقر خواہم کرد

امیر فیروز کوہی فرماتے ہیں۔ ؎

امیری دامن اقبال را ز کف مگذارد
کہ ہر کہ حاجت ازاں نور یک خواست برآمد

عقیدت مندی کا اظہار اس سے بڑھ کر ممکن نہیں ہو سکتا۔ جناب علی خدائی کے ایک طویل قصیدے کے یہ اشعار ملاحظہ فرمائیے:۔

نسبے بزرگ ہنرور محمد اقبال | سپہر زہد و ورع مہر برج فضل و کمال
بجا ہے سازِ دری فیلسوف پاکستان | کہ بس حقائق تفصیل رانہ در اجمال

وہاں بجند خدائی زبحث فحص کہ ہست | بچے مدیحۂ اقبال نفسِ ناطقہ لال

دیگر شعرائے کرام میں اقبال کے مداح جناب ڈاکٹر قاسم رسا، ڈاکٹر لطف علی صورتگر اور رہی معیری کے اسماء قابل ذکر ہیں۔ آسمانِ ادب کے ایک اور درخشندہ ستارہ جناب صادق سرمد کا یہ شعر بہت مشہور ہے۔

بہ چمِ اقبالِ پاکستاں ندیدٗ در اہتزاز
گرچہ اقبالش سخن گوئے حقیقت داں نبود

ان کا ذکر بھی نہایت ضروری ہے۔ جناب موصوف کا ۳۳ اشعار پر مشتمل ایک شاندار قصیدہ بعنوان "اقبال" بڑی شہرت کا مالک ہے اور ہمیشہ تاریخ ادب میں سنہری حرفوں سے لکھا جائے گا۔ چند اشعار نمونۃً پیش خدمت کرتا ہوں۔

اگرچہ مرد بمیرد بگردش مہ و سال | نمردہ است و نمیرد محمد اقبال
چوں شمع[1] منزل ویران خود بغش سوخت | کہ طوف سوزش پروانہ ئے زند پر و بال
زمام ناقۂ[2] اسلام زی قطار کشید | اگرچہ دستِ طبیعت بدو نداده مجال
رجال حق ہمہ آیات ذات لم یزل اند | حیات لم یزلی کے شود اسیر زوال
درود باد بر اقبال و سعی مقبولش | کہ عزت ابدی آمدش بہ استقبال
بخوان "زبور عجم" و "ز رموز و اسرارش" | "پیام مشرق" بشنو خوش ترین اقوال

سرمد کے ایک اور قصیدہ کے شعر ملاحظہ فرمائیے۔

ہر کس کہ بتاریخ پئے اقدامِ بزرگ است | در صفحۂ تاریخ از و نامِ بزرگ است
اقوام بزرگ اند بافکار بزرگان | دین سنت دیرینہ اقوامِ بزرگ است
اقبال بزرگ است کہ در عالم توحید | از بت شکنی دشمنِ اصنامِ بزرگ است
اقبال بزرگ است کہ بر گردِ دین اسلام | از خدمت ہیئت دے وام بزرگ است
اقبال بزرگ است ولیکن نہ بیک روز | کایام بزرگاں ہمہ ایامِ بزرگ است

یہاں پر ایرانی روزنامہ نگاروں کے اس وفد کا ذکر بھی ضروری ہے جو حضرت قائد اعظم کی حیات میں پاکستان کا دورہ کرنے آیا تھا۔

حسن اتفاق دیکھئے کہ جب یہ وفد ۲۱ اپریل ۱۹۴۸ء کو لائل پور پہنچا تو اہل لائل پور شاعر مشرق کی یاد میں "یوم اقبال" منانے کی تیاریاں کر رہے تھے۔ اس جلسے میں مہمانوں کا پرتپاک خیر مقدم کیا گیا۔ ایرانی وفد کے ایک معزز رکن جناب عبدالرحمٰن فرامرزی مدیر روزنامہ "کیہان" نے وہاں اپنے جن تاثرات کا اظہار کیا وہ ہمارے لئے باعث مسرت ہیں کہ اقبال کی درد میں ڈوبی ہوئی آواز اپنا کام کر گئی۔ اور وہ اپنے خواب کی تعبیر میں کامران و کامیاب ثابت ہوئے۔ تقریر کا اقتباس حسب ذیل ہے۔

آں حرفِ دل فروز کہ راز است و راز نیست
من فاش گویمت کہ شنید از کجا شنید
دزدید ز آسمان و بہ گل گفت شبنمش
بلبل ز گل شنید و ز بلبل صبا شنید

وہ لطیف شے جسے آسمان سے شبنم لائی اور پھول نے بادِ صبا کو دیتے ہوئے کہا کہ اسے کل عالم میں منتشر کر دے "عشق و محبت" ہے اور جیسا کہ اقبال نے فرمایا ہے یہ عشق ہی تھا جو ہمارے تمام مشاغل پر غالب رہا۔ اور ہمیں پاکستانی بھائیوں کی خدمت میں کھینچ لایا حقیقت یہ ہے کہ ہم ایک ملت ہیں اور جس طرح پانی جدا ہو کر علیحدہ علیحدہ دریاؤں میں بہنے لگے تو اس کی ماہیت نہیں بدلتی۔ اسی طرح ہم ایک ہیں اور ہماری یگانگت کی بنیادیں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ پر ہیں۔ وہ بنیاد جس پر

---

[1] اقبال کے اس شعر کی طرف اشارہ ہے:-
دوش میگفتم بہ شمع منزلِ ویرانِ خویش | گیسوئے تو از پر پروانہ دارد شانہ
[2] اقبال کے اس شعر کی طرف اشارہ ہے:-
نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست | سوئے قطار میکشم ناقۂ بے زمام را

اقبال کے تمام تر فلسفہ کی بنیاد ہے ——— آیئے ہم ایک وطن کی تشکیل کریں اور اس وطن کا نام ہو ——— اسلام۔"

اقبال نے بھی ساری عمر اسی پیغام کی تبلیغ کی کہ ع

اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

اقبال کے مداحوں میں استاد دانشگاہ، جناب بدیع الزمان فروزانفر، پروفیسر سعید نفیسی، صادق نشات اور محمد حجازی قابل ذکر ہیں۔ ڈاکٹر محمد جبین کا تحقیقی مقالہ "معراج اقبال" اور [illegible] کا مقالہ "فلک عطارد و زحل" جو "جاوید نامہ" کے عمیق مطالعے کے بعد لکھے گئے ہیں۔ بخوف طوالت یہاں ان کا ذکر نہیں کیا جاسکتا۔

ایران و پاکستان پائندہ باد!

"لیکن ان نظموں کو کیا کروں گا؟ ایک خونچکاں دل کی یہ فریادیں ان میں کوئی شادمانی کی بات نہیں۔

اسی لئے میں اپنے انتساب میں کہتا ہوں ؎

خندہ ہے بہر طلسم غنچہ تمہید شکست   تو تبسم سے مری کلیوں کو نا محرم سمجھ
درد کے پانی سے ہے سرسبزی کشت سخن   فطرت شاعر کے آئینے میں جوہر غم سمجھ

میری بڑی مشکل اشاعت کے لئے انتخاب ہے۔ پچھلے پانچ چھ سالوں میں میری نظمیں بیشتر نجی نوعیت کی ہو کر رہ گئی ہیں اور میرے خیال میں عام لوگوں کو انھیں پڑھنے کا کوئی حق نہیں ان میں سے بعض تو کلھم میں نے تلف کر دی ہیں اس ڈر سے کہ کہیں کوئی چرا کر انھیں شائع نہ کر دے۔ بہر حال میں دیکھوں گا کہ اس سلسلے میں کیا ہو سکتا ہے۔"

مکتوب اقبال بنام عطیہ فیضی

۷ر جولائی ۱۹۱۱ء

اقبال اور مغرب

سید عبد الواحد

علامہ اقبالؒ کی شخصیت جامع کمالات تھی اور ان کی طبیعت میں جو ہمہ گیری تھی اس کی مثالیں تاریخ ادب میں کم ملتی ہیں۔ وہ شاعر بھی تھے، حکیم نکتہ داں بھی۔ وہ سیاست داں بھی تھے اور ایک ماہر تعلیمات بھی۔ ان کے مشہور قانون داں اور اسلامیات کے ایک جید عالم ہونے میں بھی کوئی شک نہیں۔ یہاں کی ہمہ گیر، ہمہ داں اور پہلو دار شخصیت کے عناصر تھے لہٰذا جوں جوں زمانہ گذرتا جا رہا ہے علامہؒ کی ہمہ گیری کا احساس بھی بڑھتا جا رہا ہے۔ مگر اس ہمہ گیری کا ایک نتیجہ یہ ہوا ہے کہ متعلمین ان کی ہمہ گیر نابغہ کے مختلف پہلوؤں کی دلکشی میں جذب ہو کر ان کے کلام، فکر، سیاست وغیرہ کا اصل مقصد ہی بھولتے جا رہے ہیں۔ اقبال کے کلام، مقالات اور ان کی تقریروں کے دقیق مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے پیغام کی روح احترام آدمیت ہے۔ یہ پیغمبر خودی جہاں انسان کو خودی کی تربیت اور حفاظت کا سبق دیتا ہے وہاں دوسروں کو اس جوہر کی عزت و تکریم کی تلقین بھی کرتا ہے:

آدمیت احترام آدمی
با خبر شو از مقام آدمی

اقبال کا مقصد ہمیشہ ارتقائے انسانیت اور معراج بشریت رہا۔ ان کی نظروں میں انسانی تذلیل کا مؤثر سدِ باب ایک ہی ہے اور وہ ہے اخوتِ انسانی۔ ان کا پیغام یہ ہے کہ بنی نوع انسان ایک برادری ہیں جس میں قبائل اور نسلوں کے تفرقات اس برادری پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اقبال کی دانست ہے کہ قومی، نسلی اور ملکی تفریق کی بنا پر انسانیت کی اس برادری میں رخنہ ڈالنا ایک سنگین جرم ہے انسانیت کے خلاف:

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا

یہ ہندی وہ خراسانی، یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا
غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا

مقصود یہ ہے کہ اقبال کا اساسی پیغام ہی یہ ہے کہ انسانیت کی ترقی اور بقا کا راز احترام آدمیت میں ہے۔ اور اس پیغام کی روشنی ہی میں وہ ہر عقیدہ اور نظریہ کو پرکھتے ہیں۔ جہاں کسی نظریہ سے انسان کے احترام پر برا اثر پڑتا ہے علامہ اس نظریہ کو انسان کے لئے خطرناک اور مضر قرار دیتے ہیں۔ اسی نقطۂ نگاہ سے اقبال کی نظر میں یورپ کا وہ تمدن جس کی بنیاد شہنشاہیت، استعماریت اور قومیت پر ہے کل انسانیت کے لئے ایک مہلک مرض ہے۔ اور یہ کل بنی نوع انسان کو تباہی و بربادی کی طرف لے جا رہا ہے۔ لہٰذا انہوں نے بآوازِ بلند یورپ کو بتایا کہ جس تمدن کو وہ ترقی کی معراج تصور کر رہا ہے وہ دراصل ترقی نہیں بلکہ ایک قریب المرگ مریض کا ہذیان ہے۔ اور ۱۹۰۷ء میں ہی اقبال نے یورپ کو اس کی خطرناک حالت سے ان الفاظ میں آگاہ کر دیا تھا۔

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

اقبال نے یہ تنبیہہ ۱۹۰۸ء میں کی تھی۔ مگر یورپ اس وقت طاقت کے نشہ میں مست تھا۔ مغربی اقوام اور افراد کا نصب العین اس وقت صرف مادی ترقی تھا جس کی وجہ سے اس وقت بھی ان کو ہر طرح کی آسائش حاصل تھی۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ مشرق کے بھوکے اور نیم برہنہ انسانوں کے مقابلہ میں ان کے

پاس رہائش کے لئے خوبصورت اور آرام دہ مکان تھے، انہیں کھانے کے لئے خوراک کافی مقدار میں مل رہی تھی، ان کے ملبوسات کے لئے خوب سے خوب تر کپڑے بھی میسر تھے — ان حالات میں وہ ایک لمحہ کے لئے یہ ماننے کو تیار نہ تھے کہ ان کے تمدن اور نظام معاشری کی بنیادیں غیر مستحکم تھیں اور وہ تہذیب ایسے مہلک امراض میں گرفتار تھا کہ اس کی تباہی یقینی تھی۔ لہٰذا مغربی اقوام اپنے تمدن میں کسی تبدیلی کو قبول کرنے کو تیار ہی نہ تھیں۔ ان کو انسانی ہلاکت اور تباہی کے راستہ پہ اس بگٹٹ رفتاری سے گامزن دیکھ کر اقبال نے اپنی تنبیہ کو دوبارہ بھی بلند آواز میں دہرانا شروع کیا اور آخر یہ کہنے پہ مجبور ہوئے،

پیر میخانہ یہ کہتا ہے کہ ایوان فرنگ
سست بنیاد بھی ہے آئینہ دیوار بھی ہے

جس تباہی کی طرف مغرب سرعت سے جا رہا تھا اس کے متعلق پھر ایک بار یوں آواز بلند کی،

خبر ملی ہے خدایان بحر و بر سے مجھے
فرنگ رہگذر سیل بے پناہ میں ہے

پہلی جنگ عظیم کے ہولناک نتائج نے بھی یورپ کی آنکھیں نہ کھولیں اور وہ قومیت اور استعماریت کے نظریوں کی عملی اور ذہنی تائید کرتا رہا۔ ادھر یورپ کی اندرونی حالت تو بد سے بدتر ہو ہی رہی تھی مگر ظاہری شان و شوکت اب بھی بدستور قائم تھی، مشرق نے جو دیکھا کہ آخر یورپ نے اس قدر ترقی کی ہے اور اس قدر قوت حاصل کی ہے کہ آج پوری دنیا پر اس کا تسلط ہے تو شاید اس کی سیاہ بختی کا حل بھی یورپ کی ہی کورانہ تقلید میں ہوگا۔ ابھی مغربی اقوام کا دنیا میں اقتدار اتنا تھا کہ مشرقی اقوام شہنشاہیت اور استعماریت کی طاقت تو رکھتی نہ تھیں مگر قومیت کی تحریک اختیار کرنے سے بھی ان کو کوئی نہ روک سکتا تھا۔ یہ دیکھ کر اقبال کو بیحد مایوسی ہوئی اور انہوں نے اقوام مشرق کو تنبیہہ کی،

یہ حوریان فرنگی دل و نظر کا حجاب
بہشت مغربیاں جلوہ ہائے پا بہ رکاب
دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحر وجود میں گرداب

جس وقت اقبال مغرب کی حالت دیکھ کر اس کو تاریک مستقبل سے خبردار کر رہے تھے۔ یورپ کے بعض متفکرین اور محققین بھی ان حالات پر غور کر رہے تھے۔ بلکہ بعض نے تو اپنی تصنیفات میں مغرب کو تنبیہہ شروع بھی کر دی تھی، یہ کہ وہ دنیا کی کمزور قوموں پر تسلط کو کوئی صحت مند تصور نہ سمجھا، بہتر ہے کہ اپنے نظریات حیات کو جلد بدل دے ورنہ نتیجہ صرف تباہی ہے۔ ان متفکرین میں قابل ذکر سپینگلر، نٹشے، برنارڈ شا، برٹرینڈ رسل اور جوڈ ہیں۔ مگر اس وقت مغربی اقوام طاقت کے نشہ میں اتنی مست تھیں یا وہ ایک دوسرے سے اس طرح برسرِ پیکار تھیں کہ کچھ نہ سوچا۔ اور دنیا کی کمزور قوموں کو مغلوب کرنے میں ہی مشغول رہیں اور علامہ کو مجبوراً کہنا پڑا،

آدمیت زار نالید از فرنگ
زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ
یورپ از شمشیر خود بسمل فتاد
زیر گردوں رسم لادینی نہاد

گرگے اندر پوستین برہ
ہر زمان اندر کمین برہ
مشکلات حضرت انسان از واست
آدمیت را غم پنہان از واست

مگر ذہنی انتشار جو اس وقت مغرب میں تھا اس کے ہوتے ہوئے وہاں کے افراد و اقوام کو کسی دور بین حکیم کے مشورہ پر غور کرنے کی فرصت کہاں تھی۔ یہ دیکھ کر اقبال نے کہا کہ اصل ترقی کی ماہیت پر غور کر کے اور اپنی ظاہری قوت پر اصل ترقی کا شبہ نہ کر — اصل ترقی کی بنیادوں کو روحانی اور اخلاقی ہونا چاہئے اور اس کے لئے نور بصیرت کی ضرورت ہے۔ یہ نور بصیرت ذکر و فکر سے ہی حاصل ہو سکتا ہے جس میں تائید ایزدی شامل ہو۔ یہ سب کچھ سمجھانے کے لئے اقبال نے مایوسی کی حالت میں لکھا تھا،

آہ یورپ زیں مقام آگاہ نیست
چشم او ینظر بنور اللہ نیست
او نداند از حلال او حرام

حکمتش خام است و کارش ناتمام
امتے بر امتے دیگر چرد
دانہ این می کارد آں حاصل برد
شیوۂ تہذیب نو آدم دری است
پردۂ آدم دری سوداگری است

اصل میں وہ مغرب کو بتا رہے تھے کہ انسانیت کی تعمیر صرف صحیح اقدار پر ہو سکتی ہے مگر یورپ نے ان کے مجوزہ نسخۂ تکوین حیات پر زیادہ غور نہ کیا اور ان کا کلام صرف بعض مستشرقین نے پڑھا۔ اسی زمانہ میں اقبال کے کلام کے ترجمے مغربی زبانوں میں بھی ہونے، مگر یہ بھی خاص خاص لوگوں نے ہی پڑھے۔ مستشرقین کا یہ حال تھا کہ یہ مشرقی زبانوں سے تو ایک حد تک واقف ضرور تھے مگر انسان کی مذہبی، تمدنی اور سماجی تاریخ سے بالکل بے خبر بلکہ مذہبی تعصب نے ان کی نظر بھی محدود کر دی تھی۔ ان کو اقبال کے کلام میں مغرب اور عیسائی مذہب سے دشمنی نظر آئی۔ اسی کج فہمی کا نتیجہ تھا کہ ان میں سے بیشتر کہنے لگے کہ اقبال کے کلام میں تو مشرق کو مغرب سے نبرد آزما ہونے کی دعوت ملتی ہے۔ ان سب مستشرقین میں اولیت کا فخر ایک اطالوی مستشرق مسٹر نیلی نر کو حاصل ہے جس نے

"اسرارِ خودی" پڑھتے ہی مغرب کو خبردار کر دیا تھا کہ اقبال کی غرض صرف مشرق کو مغرب کے خلاف اکسانا ہے۔ اقبال نے ان مستشرقین کی بابت اپنے ۱۹۲۸ مارچ کے ایک مکتوب میں لکھا تھا: "میں یورپین مستشرقین کا قائل نہیں، کیونکہ ان کی تصانیف سیاسی پروپیگنڈا یا تبلیغی مقاصد کی تخلیق ہوتی

ہیں۔" اقبال کے خلاف مغربی مستشرقین خصوصاً کینٹول اسمتھ، پروفیسر گب اور پروفیسر شیل کی تصنیفات پڑھ کر اقبال کے خیال کی صحت کا یقین

ہو جاتا ہے۔ مگر یہاں اس امر کا اعتراف بھی ضروری ہے کہ بعض مغربی مستشرقین نے فی الواقع اقبال کے کلام اور پیغام کو صحیح سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ مگر ایک تو ایسے مستشرقین کی تعداد بہت محدود ہے دوسرے ان کی نظر بھی اقبال کے پیغام پر نہایت سطحی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مغرب نے اقبال کے انسان دوستی کے پیغام پر زیادہ اعتنا نہ کیا۔ بلکہ اس کو خود اپنی مخالفت پر محمول کر لیا۔

علمائے مغرب کو یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اقبال کی غرض بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود ہے۔ اس فلاح کے لئے وہ احترامِ آدمیت کو ضروری تصور کرتے ہیں اور جہاں کوئی تمدن اس تکریم و احترام کے راستہ میں حائل ہو کر تذلیلِ انسانیت کرتی ہے۔ اقبال اس نظام کے خلاف تنقید کرتے ہیں۔ اقبال نے مغرب پر تنقید تو کی ہے مگر یہ تنقید مغرب کی انسانیت کش قومیت، استعماریت، اور نسلی امتیاز کے خلاف تھی۔ لیکن اسی کے ساتھ انہوں نے یورپ کی علوم میں ترقی اور دیگر خوبیوں کو سراہا بھی ہے کیونکہ وہ تو ایک ایسا عالمگیر نظام قائم کرنا چاہتے ہیں جو اخوتِ انسانی پر مبنی ہو، اور جس کی غرض فلاحِ بنی نوعِ انسان ہو۔ اس نظام کو مختلف طریقوں سے بیان کرتے ہیں اور ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ موجودہ نظاموں میں جو خرابیاں ایسی ہوں کہ اس نظام کے قیام میں حائل ہو سکتی ہیں ان کا ذکر کر دیں۔ ساتھ ہی جو خوبیاں ہوں، ان کی بھی تشریح کر دیں۔ اقبال نے جہاں مغرب کی پُر زور تنقید کی ہے وہاں مشرق کو بھی نہیں چھوڑا ہے۔ الغرض مشرق اور مغرب، قدیم اور جدید، سرمایہ پرستی اور اشتراکیت سب ہی اقبال کی تنقید کی زد میں آئے ہیں۔ چنانچہ علمائے اسلام کی بابت کہتے ہیں:

پیرانِ کلیسا ہوں کہ شیخانِ حرم ہوں
نے جدتِ گفتار ہے نے جدتِ کردار

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

دینِ حق از کافری رسوا تر است
زانکہ ملا مومنِ کافر گر است
کم نگاہ و کور ذوق و ہرزہ گرد
ملت از قال و اقولش فرد فرد

دینِ کافر فکر و تدبیرِ جہاد
دینِ ملا فی سبیل اللہ فساد

جہاں بعض مغربی مستشرقین نے اقبال کی تنقیدِ مغرب کو غلط سمجھ کر یا اپنے تعصبات کی وجہ سے ان کو بیجا مغرب دشمنی کا ملزم قرار دیا، مشرق کے

سہل انگار اور کاہل علما کو اس تنقید میں اپنے غیر مناسب نظریۂ کاہلی کے لئے ایک اندہ دلیل ہاتھ آگئی اور یہ کہنے لگے جب اقبال جیسا مفکر و حکیم الامت، مغرب میں اتنی خرابیاں دیکھتا ہے تو اس مغرب کا کسی امر میں بھی اتباع غیر ضروری ہی نہیں نقصان دہ بھی ثابت ہوگا۔ غرض یہ تنازع للبقا سے فرار ہونے والی ہستیاں اقبال کی تنقید مغرب میں اپنی سہل انگاری کا جواز تلاش کرنے لگیں۔ یہ حضرات یہاں تک کہنے لگے کہ تحصیل علوم میں بھی یورپ کا اتباع غیر ضروری اور مہلک ہے۔ حالانکہ اقبال خود یورپ کے علوم میں ترقی کے بے حد مداح تھے۔ جہاں تک علوم طبعی میں ترقی کا معاملہ تھا ان کو صرف یہ ڈر تھا کہ اگر یہ ترقی دین اور روحانیت کی پابند نہ رکھی گئی تو تمام انسانیت کے لئے ایک آفت ثابت ہوگی۔ کائنات انفس و آفاق پر مشتمل ہے اور انسانی زندگی کا مقصد ان دونوں کی تسخیر۔ طبعی سائنس کا مقصد تسخیر آفاق ہے۔ اور مغرب نے اس راہ میں جو جو کارہائے نمایاں کئے ہیں، اقبال اس کے مداح تھے مگر ان کو یہ شکایت تھی کہ مغرب نے مادیاتی زندگی میں انہماک کی وجہ سے تسخیر آفاق کو اپنا مقصدِ حیات بنالیا ہے اور تسخیر انفس کو بالکل نظرانداز کر دیا ہے۔ اس یک طرفہ زندگی نے انسانی زندگی کا توازن بگاڑ دیا ہے اور اس لامحدود قوت پر جو مغرب نے تسخیر فطرت سے حاصل کی ہے کسی قسم کی روحانی، اخلاقی اور مذہبی نگہداشت نہیں رہی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی قوموں نے اس تسخیر فطرت کو بجائے خدمت انسانی کے بنی نوع کے قلع قمع کے لئے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ اور انسانیت نے دو جنگوں میں بربریت کا ایسا مہیب مظاہرہ دیکھا جس کے خیال سے ہی روح انسان کانپ جاتی ہے۔

اقبال خود اعلیٰ تعلیم کے لئے یورپ گئے تھے۔ اور جاتے وقت درگاہ حضرت نظام الدین اولیاؒ میں عرض کیا تھا،

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے
شرابِ علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو

۱۹۰۷ء میں جب علیگڑھ کے طلبا میں یورپین اساتذہ کے خلاف ایک جوش تھا اور طلبا چاہتے تھے کہ ان اساتذہ کی جگہ اپنے ہی اساتذہ کا تقرر کیا جائے تو اقبال نے کیمبرج سے اس تحریک کے خلاف یہ شعر لکھ کر بھیجا تھا:

بادہ ہے نیم رس ابھی شوق ہے نارسا ابھی
رہنے دو خم کے سر پہ تم خشت کلیسا ابھی

جب اقبال صدر انجمن حمایت الاسلام لاہور منتخب ہوئے تو اراکین انجمن کے سامنے اسلامیہ کالج کے پرنسپل کے تقرر کا معاملہ درپیش تھا۔ اقبال نے اس کے متعلق اراکین کو لکھا تھا "للہ المشرق والمغرب۔ مشرق ہو یا مغرب ہو جہاں سے اپنے مطلب کا آدمی ملے لے لینا چاہئے"۔

۱۹۱۰ء میں ملّتِ بیضا پر عمرانی نظر کے موضوع پر علیگڑھ میں ایک تقریر کرتے ہوئے علّامہ نے فرمایا تھا: "میری ان باتوں سے یہ خیال نہ کیا جائے کہ میں مغربی تہذیب کا مخالف ہوں"۔

۱۹۲۸ء میں اپنے شہرۂ آفاق خطبات میں بھی یہی فرمایا،

"تاریخ حاضرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب منظر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالمِ اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں"۔

الغرض یہ ظاہر ہے کہ اقبال نے مغربی تمدن کے بعض پہلوؤں پر اعتراض ضرور کیا ہے اور ان ہی پہلوؤں کو ناقابلِ قبول قرار دیا ہے۔ باقی وہ ہمیشہ ملّتِ یورپ کے قابل ستائش پہلوؤں کے مداح بھی رہے۔ خصوصاً مغرب کی تحصیل علوم میں مساعی اور اس کی فن طبیات میں ترقی، شفاخانوں کا نظام، مریضوں کی نگہداشت کا انتظام وغیرہ، مغربی شہروں کے ظاہری حسن و جمال نے بھی علامہ سے خراجِ تحسین حاصل کیا تھا:

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند

دوسری بات جو مشرقی لیڈروں کو فراموش نہ کرنا چاہئے وہ یہ ہے کہ علامہ نے مشرق کی، مشرق کے نام نہاد مذہبی پیشواؤں کی اور صوفیوں کی تنقید میں بھی کوئی کمی روا نہ رکھی تھی۔ ایک مصلح کی حیثیت سے ان کو جہاں کہیں بھی کوئی خامی نظر آئی اس کی نشان دہی کر دی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ مشرق میں جو خوبیاں ہیں ان سے اقبال ناواقف تھے۔ دراصل انہوں نے تو صاف صاف کہہ دیا تھا،

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

انسان کی فلاح و بہبود کا جو نسخۂ مجرب اقبال نے تجویز کیا ہے اس کو بالآخر انہوں نے ان الفاظ میں بیان کر دیا :

غربیاں را زیرکی سازِ حیات
شرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چو با زیرکی ہم بر شود
نقشبندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیز دہ

مدعا یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک انسان کی فلاح و بہبود مغرب اور مشرق کے تمدنوں کے امتزاج ہی میں ہے۔ انسانی فطرت نے مشرق اور مغرب میں کچھ گرد و پیش کے حالات سے متاثر ہو کر، کچھ مذہبی روایات کے تحت جہاں بعض تمدنی نقائص پیدا کر لئے ہیں وہاں بعض فضائل اور مکارم کی نشو و نما بھی ہوئی ہے۔ اب مصلحین عالم کا یہ فرض ہے کہ نقائص کو رد کر کے فضائل کو اختیار کریں۔ یہ ہے اقبال کی مغرب کی تنقید سے غرض۔ اس تنقید کو مغرب دشمنی یا مذہبی تعصب پر محمول کرنے کی وجہ اقبال کے پیغام سے لاعلمی اور ناواقفیت میں ہی ہو سکتی ہے گو خود کہہ گئے ہیں :

بہرِ انساں چشمِ من شبہا گریست
تا دریدم پردۂ اسرارِ زیست

مغرب کی قوت کا راز اقبال نے ان چند اشعار میں بیان بھی کر دیا ہے :

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب
نے ز سحرِ ساحرانِ لالہ روست
نے ز عریاں ساق و نے از قطعِ موست
محکمی او را نہ از لادینی است
نے فروغش از خطِ لاطینی است
قوتِ افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است

اب یہ اہلِ خرد کا کام ہے کہ وہ اپنے لئے جادۂ مستقیم اختیار کرنے کا فیصلہ کریں، کیونکہ یہی فلاحِ انسانیت کا راستہ ہے ۰

اقبال کا ایک ترجمان

ضیاء الحسن موسوی

"پرسوں ۱۸ جنوری کی شام کو ڈاکٹر عبدالوہاب عزام چل بسے۔ "المتنبی و محمد اقبال" کے عنوان پر سعودی یونیورسٹی کے لئے محاضرہ (لیکچر) لکھ رہے تھے، مضمون مکمل نہیں ہونے پایا اور قلم اقبال کی لام پر ہمیشہ کے لئے رک گیا۔ اُدھر مؤذن نے مغرب کی اذان شروع کر دی۔ اللّٰہ اکبر۔ رہے نام اللہ کا۔"

مولانا عبداللہ عباس ندوی، ناظم شعبۂ اردو، سعودی ریڈیو کا مکتوب پڑھتے ہوئے میری آنکھوں میں آنسو آ گئے۔ ان آنسوؤں میں ڈاکٹر عزام کی صورت تھی، ایک عالم، ایک ادیب، ایک شاعر، ایک فلسفی، ایک مدبر عزام بے کی تصویر نہیں بلکہ ترجمانِ اقبال اور عاشقِ اقبال کی تصویر جو اقبال کی اس حسرت پر تڑپ اٹھا تھا کہ ؏ عرب ز نغمۂ شوقم ہنوز بے خبر است اور جس نے طے کر لیا تھا کہ عربوں کو اقبال کے نغمۂ شوق سے باخبر کر کے دم لوں گا۔

میں نے عزام بے کے عشقِ اقبال کی کہانی انہی کی زبانی بار بار سنی ہے۔ ۱۹۵۵ء میں سفارت خانہ پاکستان، جدہ نے "یوم اقبال" منایا۔ اس وقت عزام بے سعودی عرب میں مصر کے سفیر تھے اور اس جلسے کی صدارت کر رہے تھے۔ اس تقریب کے لئے انہوں نے اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" کا ترجمہ کیا تھا اور وہ منظوم عربی ترجمہ اصل اردو نظم کے ساتھ سفارت خانے کی طرف سے شائع کیا گیا تھا۔ عزام بے بہت خوش تھے جب میں پریس میں اس کتابچہ کا پروف پڑھ رہا تھا اس دن وہ دو مرتبہ پریس آئے اور کتابچہ کی طباعت دیکھ کے اپنی خوشی کا بار بار اظہار کرتے رہے یہ حقیقت ہے کہ وہ ترجمہ ان کے تمام ترجموں سے بہتر ہے اور اس کے "آیات کمال" میں شمار ہوتا ہے۔

شام کو جلسے میں انہوں نے جو تقریر کی وہ بھی اپنی نوعیت کی عجیب تقریر تھی اس لئے کہ بالعموم ان کی تقریر ایک عالم، ایک استادِ ادب اور ایک مفکر کی تقریر ہوتی تھی۔ وہ خطیب نہ تھے نہ ان کی عالمانہ شان کے لئے خطابت زیبا تھی۔ عربی خطابت میں ہوش سے زیادہ جوش اور مغز سے زیادہ الفاظ ہوتے ہیں اور عربی زبان کی تاریخ میں ایسے خطیب بہت کم گزرے ہیں جن کی خطابت میں الفاظ و معانی کا توازن باقی رہا ہو مگر اس شام عزام بے کی تقریر خطابت کا انداز لئے ہوئے تھی مجھے ان کی تقریر کا ترجمہ کرنا تھا اس لئے میں نے اس کی یادداشت تیار کی تھی جو اب تک میرے پاس محفوظ ہے۔ انھوں نے اپنی تقریر شروع کرتے ہوئے کہا:

"یوم اقبال مختلف ممالک میں منایا جاتا ہے اس لئے کہ وہ شاعرِ انسانیت تھے، بلاد اسلامیہ میں ان کی یاد منانا اس لئے ضروری ہے کہ وہ شاعرِ اسلام تھے اور بلاد عربیہ میں اس لئے کہ اقبال قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی تصویر تھے اور اس سرزمین مقدس حجاز میں ان کی یاد اس لئے منانا ضروری ہے کہ ان کی تمنا تھی کہ وہ یہاں مریں۔ مگر ہمارا فرض ہے کہ ہم ان کو یہاں زندہ رکھیں۔"

اس کے بعد عزام بے نے اقبال سے اپنے عشق کی کہانی اسی انداز میں سنائی جو عربی شعراء کی غزل کا انداز ہے اور جو امرء القیس سے آج تک قائم ہے یعنی دیار و آثار محبوب سے خطاب کر کے یا ان کا تذکرہ کر کے اپنے والہانہ جذبات کا اظہار۔ اس داستان کا خلاصہ یہ ہے کہ میں نے ۲۵ سال قبل اقبال کا نام یورپ میں سنا مگر یہی کہ مشرق کے صوفی شاعر

ہیں۔ اس کے بعد جامعہ لندن میں چند ہندوستانیوں سے ان کا تذکرہ آیا۔ میری انگریزی اس وقت اتنی کمزور تھی کہ میں ان طلباء کی گفتگو سے اقبال کی صحیح معرفت نہ حاصل کر سکا۔ پھر قاہرہ میں میرے دوست محمد عاکف بے جو ترکی کے شاعرِ اسلام تھے، ان کو کابل سے ترکی کے سفیر نے "پیامِ مشرق" کا ایک نسخہ بھیجا جسے دیکھ کے میں بہت متاثر ہوا۔ محمد عاکف بے نے بہت سے اشعار کے سامنے "نفیس اور انفس" لکھا تھا مگر بعض بہترین شعر چھوڑ دیئے تھے۔ بہر حال اس کے بعد مثنوی اسرار و رموز دستیاب ہوئی تو ہم دونوں نے ایک ساتھ اس کا مطالعہ کیا اور میری محبت کا شعلہ بھڑک اٹھا اس کے بعد ہی میں نے اقبال پر لکھنا شروع کیا اور ان کے منظومات کو نظم کرنے لگا۔

۱۹۴۷ء میں میں ہندوستان گیا۔ حالات بہت خراب تھے۔ دہلی سے لاہور تک فقط ایک گھنٹے کی مسافت باقی تھی مگر میں نے خطرات کے باوجود یہ سفر کیا۔ دہلی میں میں نے چار اشعار ایک سنگِ مرمر پر کندہ کرائے تھے جو میں نے اقبال کے مزار پر نذر کئے ——— عربی ہدیہ کی دمنك نص ..... جن کا مطلب یہ تھا کہ ایک عرب آپ کے روضے کے لئے کچھ پھول پیش کر رہا ہے ..... چونکہ یہ محبت کے پھول قرآن کی زبان میں ہیں۔ اس لئے یہ حقیقی "ارمغانِ حجاز" ہے اسے قبول فرمایئے!

اس کے بعد میں اقبال کے مزار، ان کے گھر، ان کے آثار کی زیارت کے لئے بار بار گیا اور بار بار جانا چاہتا ہوں۔

۱۹۴۷ء میں جب استقلال پاکستان کی شکل میں خواب اقبال کی تعبیر نظر آئی تو خیال آیا کہ ان کا کوئی پورا دیوان ترجمہ کروں یہ تمنا اس وقت پوری ہوئی جب ۱۹۵۰ء میں مجھے قربِ اقبال نصیب ہوا اور میں دیارِ اقبال میں اپنے ملک کا سفیر ہو کے پہنچا۔ میں نے "پیامِ مشرق" کا ترجمہ مکمل کیا۔ یہ کتاب رسالہ "المشرق" ۱۹۵۱ء کو شائع ہوئی۔ پھر "ضربِ کلیم" کا ترجمہ کیا جو ۱۹۵۲ء میں شائع ہوا۔ پھر "اقبال، ان کی شاعری، ان کی زندگی اور ان کا فلسفہ" یہ کتاب لکھی جو قاہرہ سے ۱۹۵۴ء میں شائع ہوئی اور اس کے بعد مثنوی "اسرار و رموز" کا ترجمہ مکمل کر لیا جو توقع تھی آج (۲۱ اپریل ۱۹۵۵ء) شائع ہو جاتے گی مگر ابھی اس میں کچھ دیر ہے آج کی تقریب کے سلسلہ میں اقبال کی "دعا" اور "مسجدِ قرطبہ" کا منظوم ترجمہ میں نے ارضِ مقدس میں کیا ہے اور اس کی برکت سے میری یہ قدیم تمنا بر آئی ہے کہ میں نے ان کے کلام میں سے وہ نظم جو مجھے سب سے زیادہ پسند ہے اس کے ترجمے کا حق ادا کر سکا ہوں اب میری ایک تمنا یہ بھی باقی ہے کہ حجاز میں "مجلسِ اقبال" کا ایک جلسہ ہو جس میں اقبال کے پیام اور کلام پر کام کرنے والے جمع ہوں۔"

اس کے بعد عزام بے نے اقبال کے تمام دواوین اور مجموعہ ہائے نظم و نثر کا تعارف کرایا، مختلف زبانوں میں جو ان کے ترجمے ہوئے ہیں ان کا تذکرہ کیا اور "فلسفۂ اقبال" پر دیر تک وجد آور تقریر کرتے رہے۔

عزام بے کی تقریر کا یہ اثر ہوا کہ حجاز و نجد کے ادباء اور شعراء نے اقبال کا تفصیلی مطالعہ شروع کیا اور ۱۹۵۷ء میں جب ہم نے "یومِ اقبال" منایا تو اس میں سعودی عرب کے ۱۲ ادباء و شعراء نے مقالات پڑھے اور حجاز کے سب سے بڑے شاعر "ابراہیم غزاوی" نے ایک طویل قصیدہ سنایا جو تاریخی حیثیت رکھتا ہے ان سب کا مجموعہ "شاعر الاسلام" کے نام سے شائع ہو چکا ہے

عزام بے عربی دنیا میں اقبال کے واحد ترجمان تو نہ تھے۔ البتہ پہلے ترجمان ضرور تھے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ انہوں نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ یعنی آخری دس سال تقریباً سب کے سب اقبال ہی کے لئے وقف کر دیئے تھے۔

وہ روزانہ ادبی ڈائری لکھتے تھے جس کا ایک حصہ "الشوارد" کے نام سے شائع ہو چکا ہے اور باقی جو غیر مطبوعہ ہے اس کا اکثر حصہ میں پڑھ چکا ہوں اس میں بھی جا بجا اقبال کا ذکر ہے اور اس طرح کہ گویا وہ حیات و کائنات کو اقبال کی نظروں سے دیکھ رہے ہوں۔

انہوں نے اپنی محبوب بچی "ہالہ" کو بہت سے خطوط لکھے ہیں۔ ان میں سے چند خطوط چھپ چکے ہیں۔ ان خطوط میں انہوں نے ہالہ کو ایسی مسلمان عورت بننے کی تلقین کی ہے جو اقبال کے "آئیڈیل" مادر ان را اسوہ کامل بتول" کے نقشِ قدم پر چلے۔

انہوں نے کراچی میں "قلندرانِ اقبال" کے نام سے ایک چھوٹی سی جماعت تیار کی تھی جس کے ارکان ہفتے میں ایک مرتبہ جمع ہو کے اقبال کے کلام اور ان کی تعلیمات پر گفتگو کرتے تھے۔

۱۹۵۵ء کے اوائل میں جب میں سعودی عرب گیا تو جدہ میں عزام بے بھی تھے اور عمر بہاء الامیری (سابق سفیر شام در پاکستان) بھی۔ عزام بے نے وہاں بھی "قلندران اقبال" کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس میں ڈاکٹر انور اقبال قریشی اور مولانا عبداللہ ندوی بھی شریک ہوتے تھے۔ اس اجتماع میں اقبال کے علاوہ پاکستان کی تہذیب و ثقافت اور ادب پر بھی گفتگو ہوتی تھی۔ شیخ محمد اکرام صاحب کی مولفہ کتاب "ثقافت پاکستان" بھی ان محفلوں میں پڑھی جاتی۔ اس کا مفہوم عربی میں بھی بیان ہوتا، تاکہ اردو سے نامانوس "قلندر" بھی اس سے مستفید ہو سکیں۔

عزام بے سے میری آخری ملاقات گذشتہ سال مجلس مذاکرات اسلامی لاہور میں ہوئی تھی اور جو لوگ اس مجلس مذاکرہ میں شریک تھے ان کو علم ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس کی کامیابی میں کتنا عظیم حصہ لیا تھا۔ پاکستان تو میزبان تھا اس لئے اس کے مندوب تو انکسار " منع ہی کر سکتے تھے۔ مگر عزام بے نے نرم اور گرم مزاج مشرقی و مغرب کے علماء میں توازن پیدا کرنے کی جو کوشش کی، مجلس مذاکرات کی کامیابی میں اس کا بڑا حصہ تھا۔

یہ تو سب جانتے ہیں کہ علامہ اقبال کے افکار کو عربی دنیا میں عام کرنے میں عزام بے نے بڑا حصہ لیا ہے مگر انہوں نے جو منظوم ترجمے کئے ہیں ان کا جائزہ لیتے ہوئے ہم کو عمر بہاء الامیری (شام)، امیرہ نورالدین (عراق) صادی شعلان (مصر)، امین زبیری (یمن) ایسے لوگوں کے منظوم ترجمے بھی پیش نظر رکھنا ہوں گے۔ اگرچہ ان میں سے کسی نے اقبال کے کسی ایک مجموعے کا پورا منظوم ترجمہ نہیں کیا ہے۔ مگر فنی نقطہ نظر سے ان کے ترجمے بعض نظموں کی حد تک عزام بے کے تراجم سے زیادہ کامیاب ہیں۔

" امیرہ نورالدین" بغداد کی نوجوان شاعرہ ہیں۔ ان کے تراجم جو زیادہ تر علامہ اقبال کی اردو نظموں پر مشتمل ہیں، پڑھ کے مجھے حیرت ہوتی تھی کہ وہ اردو زبان کی باریکیوں سے اس قدر آشنا کیسے ہیں؟ مگر جب میں ان سے ملا تو مجھے معلوم ہوا اس کی وجہ یہ ہے کہ فارسی جو عراق کی دوسری مقبول و عام زبان ہے، وہ اس پر پوری طرح قادر ہیں۔ دوسرے یہ کہ عراق میں بہ نسبت دیگر ممالک کے زائرین کی وجہ سے اردو زبان زیادہ بولی اور سمجھی جاتی ہے اسی وجہ سے اقبال کی وہ نظمیں جن میں عربی افکار کا پس منظر کم ہے ان کو بھی وہ بخوبی سمجھ سکتی ہیں۔ اگرچہ عزام بے بھی فارسی سے آگاہ تھے اور انہوں نے شاہنامہ فردوسی کے بعض اشعار کا عربی منظوم ترجمہ بھی کیا تھا مگر فارسی ان کی مادری زبان نہ تھی علمی زبان تھی۔ مگر امیرہ کے لئے فارسی مادری زبان کا درجہ رکھتی ہے اور وہ اردو سے بھی نامانوس نہیں ہیں۔

عزام بے کو خود اس کا احساس تھا کہ امیرہ نورالدین اور صادی شعلان نے اقبال کے بعض قطعات اور اشعار کا ایسا ترجمہ کیا ہے جس سے بہتر وہ نہ کر سکیں گے چنانچہ "مثنوی اسرار و رموز" کے ترجمے میں انہوں نے "شہادت" اور "تذکرہ بتول" کے اشعار چھوڑ دیئے ہیں اور اس کا تذکرہ حاشیے میں کر دیا ہے مگر کوئی وجہ نہیں لکھی ہے جب میں نے عزام بے سے اس کی وجہ دریافت کی تو انہوں نے کہا کہ صادی شعلان نے ان منتخب اشعار کا ایسا ترجمہ کیا ہے کہ جب تک میں اس سے بہتر ترجمہ نہ کر سکوں ان کا ترک کر دینا ہی بہتر تھا۔ یہ کام میں پوری کتاب کے ترجمے کی تکمیل کے بعد کرنا چاہتا تھا۔ مگر "سفارت" کی مصروفیات نے موقع نہ دیا اور کتاب چھپ گئی۔

عزام بے نے اقبال کی جس کتاب یا جس نظم کا ترجمہ کیا ہے اس کو بار بار پڑھا ہے اور خوب سمجھا ہے اور کوشش کی ہے کہ مفہوم پورا کا پورا منتقل ہو جائے اور جہاں دقت محسوس کی ہے وہاں حاشیوں کی مدد سے اس کو واضح کیا ہے مگر دوسرے عربی مترجمین نے عربی نظم کی خوبصورتی کو مقدم رکھا ہے عزام بے عربی زبان کے بڑے عالم تھے اور زبان کے معاملے میں فی الجملہ قدامت پسند تھے مگر بہاء الامیری، صادی شعلان اور امیرہ نورالدین یا نئی نسل سے رکھتے ہیں یا نئے عربی ادب کی نئی تراکیب کو استعمال کرتے ہیں، اس لئے بھی ان کے اشعار میں شگفتگی اور آزادی مفہوم کا زیادہ احساس ہوتا ہے مگر عزام بے کے ترجمے میں اصل مفہوم کی مطابقت کی احتیاط نے بظاہر کہیں کہیں شعریت کا خون کر دیا ہے تاہم میرا خیال ہے کہ "سفارت" جیسے محتاط اور غیر شاعرانہ مشغلے کے باوجود ان کی شاعرانہ روح کو جہاں بھی ابھرنے کا موقع ملا ہے انہوں نے یہ کمی پوری کر دی ہے اور "مسجد قرطبہ" جیسی نظموں کے ترجمے میں تو انہوں نے اقبال کی فکر اور موسیقیت

کا بھی عکس منتقل کر دیا ہے۔

سفارت کی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہونے کے بعد اب وہ سعود یونیورسٹی ریاض کے قیام میں مصروف تھے اور اب پھر وہی عزام بے ہو گئے تھے جن سے قاہرہ کی علمی و ادبی دنیا مانوس تھی۔ اے کاش وہ یہ آخری مقالہ ہی مکمل کر سکتے جس میں انہوں نے اقبال اور متنبی کا موازنہ کرنا چاہا تھا اور متنبی کی شاعری کی خصوصیات گنوانے کے بعد اقبال کی ویسی ہی خصوصیات کا ذکر کیا تھا اور اس کے بعد یہ لکھ رہے تھے کہ:

"مگر اقبال کے ہاں اس سے زیادہ بھی کچھ ہے اور وہ یہ کہ اقبال ——————"

کہ قضا نے ان کا وہ دھڑکتا ہوا دل خاموش کر دیا جو اقبال کے عشق سے معمور تھا۔ اس لئے کہ اس دل کو اسلام سے محبت تھی اور مشرق عربی میں جمال الدین اور محمد عبدہ کے بعد کسی "دانائے راز" کی آواز ہی نہ سنائی دیتی تھی۔ مگر جب اقبال کی آواز ان کے کانوں تک پہنچی تو وہ بے چین ہو گئے اور ان کے دل میں وہ چراغ جل اٹھا جس سے آج لاتعداد چراغ روشن ہیں۔

"مسجد قرطبہ" کے ترجمے میں عزام بے نے حتی الامکان ہر بند کے قوافی کی یکسانیت کا بھی لحاظ رکھا ہے۔ مثلاً ؂

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات

(ترجمہ) نهارٌ وليلٌ لغيرِ ثبات هما صورُ أحدوث الحادثات

نهارٌ وليلٌ يكرّان بيننا وأصلُ الحياة ومادّ الممات

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثبات، دوام جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

(ترجمہ) ولكن نقشاً حليف الدوام بكف الولي قوي الستمام

اے حرم قرطبہ! عشق سے تیرا وجود عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود

(ترجمہ) أمسجد قرطبة الموجودُ من العشق جئت نلت الخلودْ

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

(ترجمہ) على رجل الله أنت الدليل فأنت كهذا جليلٌ جميل

کعبۂ اربابِ فن! سطوتِ دینِ مبیں تجھ سے حرم مرتبت اندلسیوں کی زمیں

(ترجمہ) أكعبة فن وسطوة دين بأندلس حرم القاصدين

وادیٔ کہسار میں غرقِ شفق ہے سحاب لعلِ بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب

(ترجمہ) بوادي الجبال تلظى السحاب وفي شفقٍ من عقيقٍ عُباب

صرف پانچویں اور ساتویں بند میں یہ التزام باقی نہیں رہ سکا ہے اس لئے کہ راز و گداز اور آسماں اور اذاں کے مماثل قوافی عربی نظم میں آنا بعض فنی اور لغوی وجوہ سے ممکن نہ تھا۔ اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ عزام بے نے علامہ اقبال کی اس معرکہ آرا نظم کے ترجمے میں اصل کی طرح روانی، ماضی و مستقبل و حال کے تاثرات و توقعات کی ترجمانی کے علاوہ قوافی کی یکسانیت کی کوشش کر کے "لزوم ما لا یلزم" سے بھی کام لیا ہے جو اگرچہ ایک "صنعت" ہے مگر ترجمہ میں اس صنعت کو لانا ایک قادر الکلام شاعر ہی کے بس کی بات ہے۔

اگر عزام بے چند سال اور زندہ رہتے تو شاید "نسیم حجاز" کے عنوان سے علامہ اقبال کے ان افکار کو عربی نظر میں پیش کرتے جو ان کے کلام میں بکھرے ہوئے ہیں اور جن کو مرتب کر کے وہ علامہ کے "فہم اسلام" کو عرب نوجوانوں کے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے مگر یہ کام کسی اور کے لئے چھوڑ کے وہ علامہ اقبال سے جا ملے ع آسماں ان کی لحد پر شبنم افشانی کرے!

"اقبال نے کئی جگہ اپنے کلام میں جلال الدین رومی کا ذکر کیا ہے۔ وہ اعتراف کرتا ہے کہ اس مرشد عظیم نے اس کو خواب گراں سے بیدار کیا، اس کی نگاہ سے غفلت و جہالت کے پردے اٹھائے اور اس کے دل میں آگ سی لگا دی۔ اقبال نے جلال الدین رومی کو افلاک کی جادہ پیمائی میں اپنا رہنما بنایا اور حق تو یہ ہے کہ جلال الدین کے فلسفہ اور شعر میں وہ چنگاریاں ہیں جن سے اقبال نے اپنی آتش دروں کو بھڑکایا اور اپنے لئے مشعل راہ بنایا۔

فلسفۂ خودی اور اس کے شاخ و برگ یعنی قوت توانائی، عمل پیہم اور جہاد دائم کی طرف دعوت ان سب

کی جھلکیاں چشم بینا کو جلال الدین کے اشعار میں ملتی ہیں
مجھے یاد پڑتا ہے کہ جب میں ترکی کے شاعر اسلام محمد عاکف
سے اقبال اور جلال الدین پر گفتگو کرتا تھا تو میں
یہ کہتا تھا کہ اگر جلال الدین اس زمانے میں جی اٹھیں تو
وہ محمد اقبال ہی ہوں گے۔

یہ مختصر تحریر اس مطلب کی تشریح کے لئے
ناکافی ہے یہ تو محض ایک قطرہ ہے ایک ذخار سمندر کا
اور ایک اشارہ ہے اس شخص کے لئے جو ساتویں صدی
ہجری کے جلال اور چودھویں صدی کے اقبال کو سمجھنا
چاہتا ہے“ عبدالوھاب عزام بے

”۳ر اپریل کی رات تین بجے کے قریب (میں اس شب بھوپال میں تھا۔) میں نے سرسید علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا۔ پوچھتے ہیں تم کب سے بیمار ہو۔ میں نے عرض کیا دو سال سے اوپر مدت گزر گئی۔ فرمایا حضور رسالتمآب کی خدمت میں عرض کرو میری آنکھ اسی وقت کھل گئی اور اس عرضداشت کے چند شعر جواب طویل ہو گئی ہے میری زبان پر جاری ہو گئے۔ انشاء اللہ ایک مثنوی فارسی ”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ نام کے ساتھ یہ عرضداشت شائع ہو گی۔ ۴ر اپریل کی صبح سے میری آواز میں کچھ تبدیلی شروع ہوئی۔ اب پہلے کی نسبت آواز صاف تر ہے۔ اور اس میں وہ رنگ (RING) عود کر رہا ہے۔ جو انسانی آواز کا خاصہ ہے۔ گو اس ترقی کی رفتار بہت سست ہے۔ جسم میں بھی عام کمزوری ہے۔ زیادہ کیا عرض کروں“

مکتوب اقبال بنام پروفیسر الیاس برنی

۱۳ر جون ۱۹۳۶ء





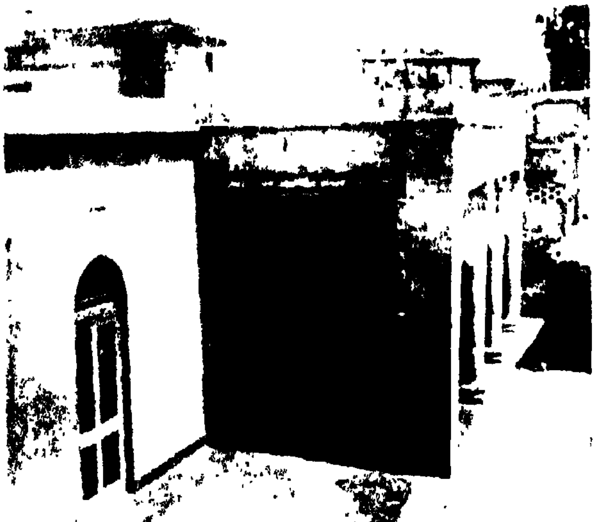


"دگر دانائے راز آید کہ ناید"



والدہ محترمہ شاعر مشرق

محبت مادر میں طفل سادہ رہ جاتے ہیں ہم



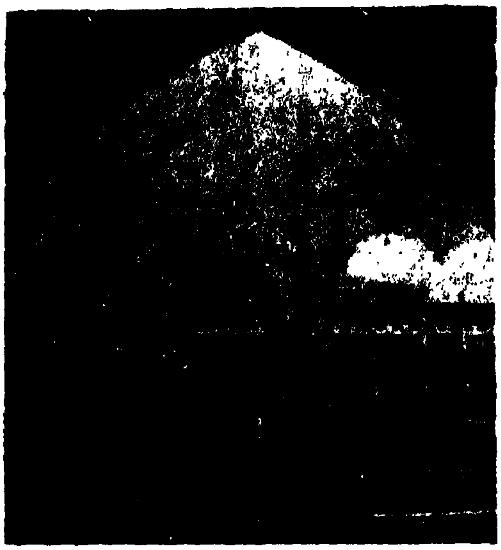
مسکن اقبال

مری نوا میں ہے سوز و سرور عہد شباب



ہائیڈل برگ یونیورسٹی

لکھیے کیا حکم ہے دیوانہ بنوں یا نہ بنوں



ٹریننگ کالج

تو جو محفل ہے تو ہنگامۂ محفل ہوں میں



اقبال ۱۹۱۰ء گورنمنٹ کالج لاہور

نوجواں تیرے ہیں سوزِ آرزو سے سینہ تاب



الہ آباد ۱۹۳۰ء اقبال اور رہنمایانِ تحریکِ پاکستان ——— ہے رگِ ساز میں رواں صاحبِ ساز کا لہو



دوسری گول میز کانفرنس میں علامہ اقبال

ذرۂ ریگ کو دیا تو نے طلوعِ آفتاب





اقبال اور مشاہیرِ برصغیر

وہ بھی جلیل و جمیل، تو بھی جلیل و جمیل



اقبال دکن میں

خورشید کرے کسبِ ضیا تیرے شرر سے



اقبال جرمنی میں

اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی۔



اقبال کابل میں

نہ میں اعجمی نہ ہندی نہ عراقی و حجازی



علامہ اقبال جامعہ ازہر کے علماء کے ساتھ ———— اسلام کا مقصود فقط ملت آدم



سخنے نگفتہ را چہ قلندرانہ گفتم



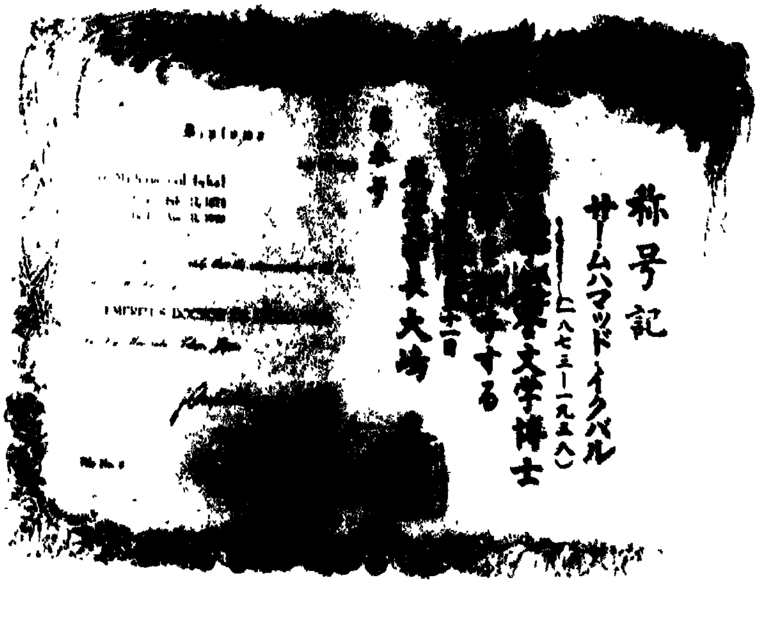
میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو۔



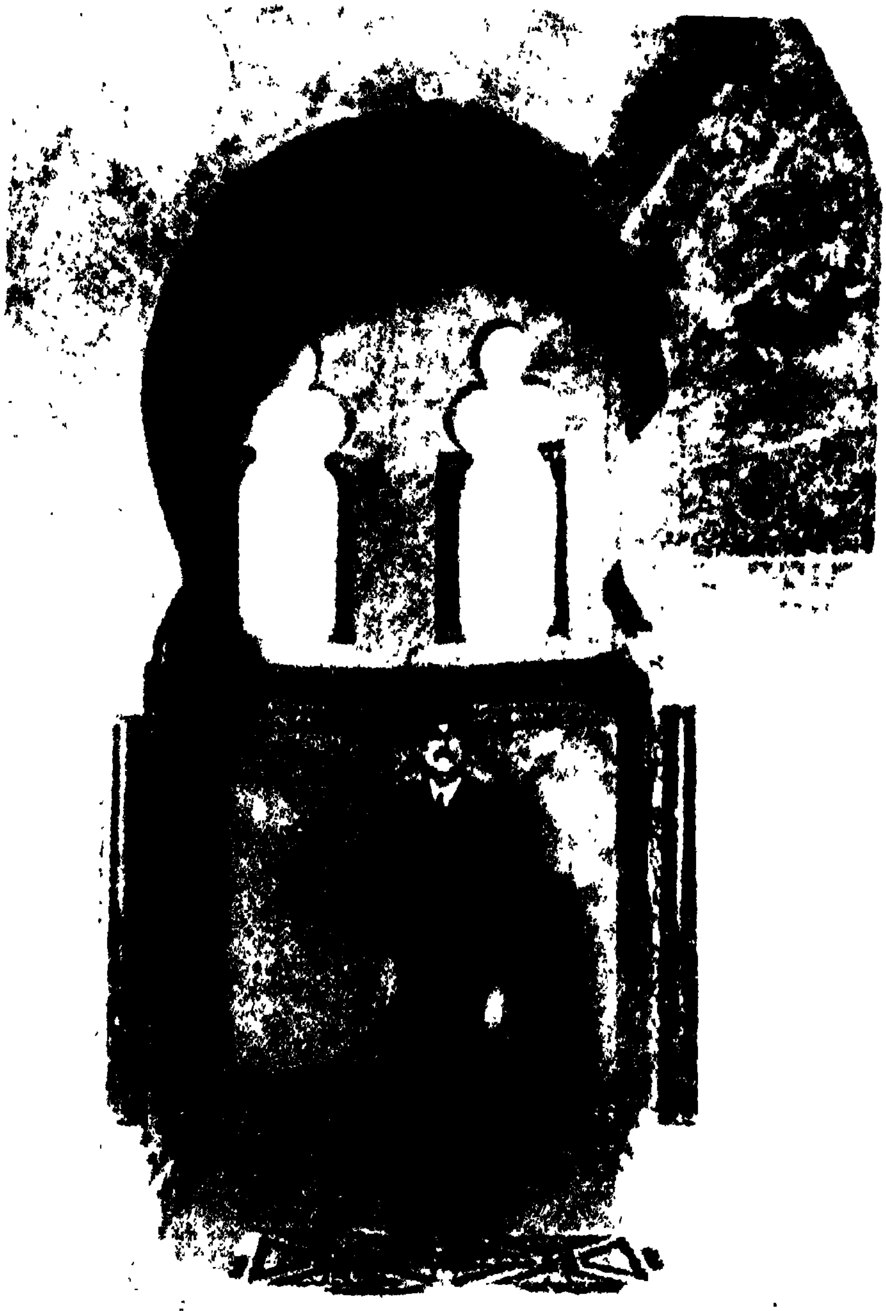
لعلِ بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب



خورشید بہ دامانم، انجم بہ گریبانم



چشمِ پیرانِ کہن میں زندگانی کا فروغ



۱۹۳۲ء

دل بکسے نباختہ ، بادوجہاں نساختہ
من بحضور تو رسم . روزِ شمار ایں چنیں